

[illegible]

Russian Academy of Sciences
Institute of Oriental Studies
St. Petersburg Branch

Igor R. Tantlevskij

The History and Ideology of the Qumran Community



1994

St. Petersburg

Российская Академия наук
Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

И. Р. Тантлевский

История и идеология Кумранской общины



1994

Санкт-Петербург

ББК Ш 100.31
УДК 933.01:394
Т 18

Серия

 **ORIENTALIA**

Серия основана в 1993 году

*Утверждено к печати Санкт-Петербургским филиалом
Института востоковедения Российской Академии наук*

Ответственный редактор
К. Б. Старкова

И. Р. Тантлевский

**История и идеология Кумранской общины. — СПб.: Центр
«Петербургское Востоковедение», 1994. — 384 с.**

В монографии на основе анализа кумранских рукописей, содержащих намеки на исторические события, представлена оригинальная реконструкция истории Кумранской общины (ессейской конгрегации, проживавшей в местности Хирбет-Кумран близ северо-западного побережья Мертвого моря во II в. до н. э.—I в. н. э.), проливающая, в частности, новый свет на зарождение и становление иудейских религиозно-политических сект ессеев, фарисеев и саддукеев. В работе предлагается также новая концепция эволюции мессианско-эсхатологических представлений кумранитов, выявляются особенности их воззрений на бессмертие души и воскресение тел в Конце дней и доктрины о предопределении, рассматриваются дуалистические и гностические элементы учения данной конгрегации. Особое внимание автор уделяет исследованию истории возникновения и развития кумранской идеи о божественном происхождении Мессии.

Русскоязычный читатель впервые получит возможность ознакомиться с рядом опубликованных в последние годы рукописей Мертвого моря, в том числе, с арамейскими фрагментами Заветов Левия (II в. до н. э.), где упоминается о распятии жреческого Мессии-Раба Господа, и книги Псевдо-Даниила (втор. пол. II—пер. пол. I вв. до н. э.), в которой Мессия изображен в качестве «Сына Бога». По мнению автора книги, члены Кумранской конгрегации, по-видимому, отождествляли с Мессией харизматического лидера — Учителя праведности, распятого в Иерусалиме около 137/136 гг. до н. э.

Издание рассчитано на историков, theologов и филологов, специалистов по истории культур древних обществ, а также на всех интересующихся историей религии.

ББК Ш 100.31

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с ведома издательства.

ISBN 5-85803-029-7

© Центр «Петербургское
Востоковедение», 1994
© И. Р. Тантлевский, 1994

*Книга посвящается светлой памяти моей тети —
Богданы Зиновьевны Тантлевской (1926—1987)*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга И. Р. Тантлевского «История и идеология Кумранской общины» открывает совершенно новую страницу в кумранистике. Исследование охватывает весь срок существования Кумранской общины, а это почти три века — обычный срок для структур, опирающихся на первоначальный волевой импульс личности, их создавшей. Авторитет такой личности создает опору для этических норм, издавна присущих данному сообществу. (Кумраниты и отошли от нас к допотопным временам, к чину Мелхиседека, непорочно зачатого женой брата Ноя, к эпохе Синайского Откровения и формирования Моисеем заповедей, благодаря которым и в Вавилонском плену народ не растворился, но окреп в своих убеждениях и вернулся на родину.) Колоссальное преимущество предлагаемой книги состоит в том, что автору удалось превозмочь соблазн растворения своих сюжетов в серии надличностных общих мест; он сконцентрировал свое внимание на конкретных исторических событиях и сумел выстроить их в четкую картину жизни Кумранской общины, не упустив из виду как трансформацию ее установлений, так и перипетий становления важнейших моментов идеологии и литургии.

Подкупает удивительное сочетание сжатости и четкости изложения при колоссальной насыщенности материалом — объем кумранологических исследований так велик и многообразен, что удержать свою твердую линию изложения крайне трудно, в особенности там, где автор расходится с уже устоявшимися положениями. И. Р. Тантлевский справился со своей задачей блестяще — концепция воспринимается как бесспорная, как в раскрытии иносказаний, неизбежных ввиду гонений на общину, так и в восстановлении истинной связи между действующими лицами и образными осмыслениями ситуации — без насилия над фактическим материалом, органично и свободно, с редким изяществом и простотой.

Книга вне всяких сомнений является *замковым камнем кумранистики*. Это именно та свеча, которую не надо ставить под суд — она освещает утробный период формирования христианства, самые его истоки, его скрытые корни. Это работа историка, в лучших традициях сочетающего понимание вечного и преходящего в

таком состоянии общества, которое воспринимается как абсолютно тупиковое, конечное, исполненное зла, которому противостоит добро в виде самоограничения аскезы, когда зло повернуто на само себя и потому погашается братством единомышленников, задавшихся целью спасти мир, очистив его для новой жизни.

Кумранистика, при своем рождении воспринятая ведущими христианскими конфессиями как величайший соблазн, постепенно признавалась ими в ходе ее развития. В книге И. Р. Тантлевского она становится апофеозом науки.

*Доктор исторических наук,
главный научный сотрудник Отдела Востока
Государственного Эрмитажа*

Н. Б. Янковская

Предисловие автора

Обнаружение в 1947—1956 годах в местности Вади-Кумран, близ северо-западного побережья Мертвого моря, свитков, принадлежавших есеейской Кумранской общине (II в. до н. э.—I в. н. э.), по праву считается самым крупным открытием рукописей в новое время¹. Манускрипты Кумрана (явившего миру первый опыт мессианизма *in actu*), с одной стороны, во многом подтвердили прозорливое предположение ряда протестантских и католических теологов и писателей конца XVIII—XIX веков (е. г. И. Д. Михаэлиса, Х. Ф. фон Аммона, К. Ф. Бардта, К. Г. Вентурины, Г. И. Планка, Э. Ренана) о том, что есеейство предвосхитило ряд основополагающих доктрин первоначального христианства², а с другой — мнение известного французского социалиста XIX в. Т. Дезами, почитавшего есеев одними из первых в истории носителями коммунистической (или, точнее, эгалитаристской) идеи. Радикализм (если не сказать революционность) идеологических воззрений и социально-политических позиций кумранитов обусловили эзотерический характер их произведений (прежде всего, очевидно, по соображениям безопасности³). Так, намеки на исторические события носят в рукописях Мертвого моря иносказательный, аллегорический характер, почти все из упоминаемых здесь деятелей и все группировки фигурируют под условными обозначениями, кличками, а подчас и шифрами, абсолютные и относительные датировки отсутствуют (за единственным исключением; см. т. н. Дамасский документ (CD) 1:5—11). Идео-

¹ Ср., например: *Ed. Wilson, The Dead Sea Scrolls: 1947—1969, London 1969, p. 18.*

² Подробно об этом см. в книге: *S. Wagner, Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts: Ein wissenschaftsgeschichtliche Studie, Berlin 1960.* Ср.: Э. Ренан. История израильского народа, т. II, вып. V, СПб, 1912, с. 458.

В этой связи упомянем тот любопытный факт, что прусский король Фридрих II Гогенцоллерн (1712—1786) в своем письме от 18 октября 1770 г. к французскому математику, философу-просветителю, энциклопедисту Д'Аламберу (1717—1783) писал о том, что Иисус по своим воззрениям был есеей и исповедовал есеейскую мораль. Сходной точки зрения придерживался Вольтер (1694—1778). (См.: *Wagner, ibidem, S. 10*).

Ср.: *Евсевий Кесарийский, Церковная история, II, 17, 1—24 и Епифаний Саламинский, Панарион, XXIX.*

³ Ср.: *Иосиф Флавий, Иудейская война, II, 141—142; ср. также: Матф. 16:20, 17:9, Мк. 8:29—30, 9:9, Лк. 9:36 (см. также: Матф. 13:11, Мк. 4:11—12, Лк. 8:10); Псевдо-климентины, I, 2 (Послание Петра к Иакову), 3; 4 Езд. 12:37—38, 14:26, 45—46.*

См. также: *G. R. Driver, The Judaean Scrolls: The Problem and a Solution, Oxford 1965, p. 567.*

логические представления выражаются в свитках, как правило, завуалировано, часто в аллегорической или метафорической форме, скупым, лапидарным языком. Кроме того, большую сложность для исследователей представляет то, что лишь десять кумранских произведений дошли до нас в более или менее полном виде; от остальных сохранились только отдельные фрагменты. Все тексты Кумрана полны лакун. Поэтому не приходится удивляться, что практически во всех исследованиях по истории Кумранской общины отсутствуют отождествления значительного числа упоминаемых в рукописях сект и лиц, и, таким образом, в целом реконструкция истории конгрегации носит фрагментарный, эпизодический характер, а многие проблемы не получают даже гипотетического разрешения. Показательны в этом отношении следующие слова российского кумрановеда И. Д. Амусина, который в своей последней книге «Кумранская община» (Москва, 1983) писал: «...мы не знаем истории... общины (имеется в виду Кумранская община. — И. Т.), особенно темен ее начальный период. Нам неведомы узловые события, связанные со временем и обстоятельствами возникновения общины, ее генетические связи, время и обстоятельства поселения в Кумране и появления Учителя праведности (имеется в виду харизматический лидер конгрегации. — И. Т.), значение ряда важных символических обозначений, которые используются в кумранских рукописях. А как говорил Аристотель, "нельзя развязать узел, не зная, как он завязан". Задача написания истории кумранской общины — дело будущего» (с. 186). Через несколько лет немецкий кумранолог и специалист по Новому Завету О. Бетц, подводя итог сорока годам кумранских исследований, констатировал: «История этой секты (*sc.* Кумранской общины. — И. Т.), ее происхождение и развитие, внутренние противоречия и расколы, отождествление Учителя праведности и его главного(ых) противника(ов) все еще являются предметами обсуждения или даже отказа от такового. Кумранские авторы не были заинтересованы в сообщении точной исторической информации посторонним иудеям и еще меньше — будущим поколениям язычников (*gentiles*)»⁴. А другой немецкий исследователь — М. Клингхардт, суммируя итоги состоявшегося в октябре 1992 г. в Граце (Австрия) симпозиума под пессимистическим названием «Кумран нигде», посвященного обсуждению результатов сорока пяти лет исследований вопросов, связанных с происхождением рукописей Мертвого моря и хирбет-кумранского поселения, отмечает: «...про-

⁴ Qumran and the New Testament: Forty Years of Research, QCh 1(1990), p. 20.

должают иметь место попытки дать всеобъемлющее истолкование свитков, базируясь на сугубо частном понимании ряда... рукописей кумранитов, таких, как 1QS, 1QSa и CD (имеются в виду основные произведения сектантов — Устав общины, т. н. текст Двух колонок и Дамасский документ. — И. Т.). Кажется, что сегодня точно так же, как и 45 лет назад, небольшое число основных манускриптов вынуждены нести на себе груз доказательств самых разнообразных теорий, в то время как данные всей совокупности свитков, рукописи как единое информационное целое остаются без внимания. Если будущее исследование свитков сконцентрируется именно на этом, то в кумранологии несомненно произойдет продвижение вперед»⁵.

Об отсутствии ясности в вопросах истории, идеологии и религиозной практики Кумранской конгрегации говорит и тот факт, что на основе одних и тех же текстов кумранитов пытаются идентифицировать с самыми разнообразными религиозными и общественными течениями в Иудее II в. до н. э.—I в. н. э., как-то: с ессеями, саддукеями, фарисеями, zelотами и сикариями, самаритянами, адептами Иоанна Крестителя, эбионитами, общиной Иакова, брата Иисуса Галилеянина, и рядом других движений⁶.

Сенсационное опубликование осенью 1991 г. всех текстов рукописей Мертвого моря⁷ (некоторые из которых до того были не-

⁵ M. Klinghardt, *Qumran Nowhere? A Symposium on the Origin of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site* (Graz/Austria, Oct. 17/18, 1992). — QCh 2 (1992), pp. 36f.

⁶ Библиографию вопроса см., например, в: *Driver, Scrolls...*, pp. 132—67; *Амусин, Община*, сс. 187; 260—261, прим. 1—12. См. также прим. 52 к гл. I.

⁷ См.: R. H. Eisenman, J. M. Robinson, *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls*, vol. I—II, Washington 1991; B. Z. Wacholder, M. G. Abegg, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls: The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four*, fascicle I (1991), fascicle II (1992), fascicle III (1993); P. W. Skehan, E. Ulrich, J. E. Sanderson (ed.), *Qumran Cave 4. IV. Paleo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts*, Oxford 1992; R. H. Eisenman, M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Dorset 1992/1993 (нем. перевод: *Jesus und die Urchristen: Die Qumran — Rollen entschlüsselt, aus dem Englischen von Ph. Davies und B. Mänz-Davies*, München 1993 — в дальнейшем ссылки будут даваться, в основном, на это издание); E. Tov (ed.), *The Dead Sea Scrolls on Microfiche: A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from the Judaean Desert; Companion volume*, edited by E. Tov with S. J. Pfann; *Inventory List of Photographs* compiled by S. A. Reed and edited by M. J. Lundberg, Leiden 1993; J. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, vol. I (Rule of the Community and Related Documents), Tübingen—Louisville 1994. См. также: B. Z. Wacholder, M. G. Abegg, *Corrections to "A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls, Fasc. I"*, QCh 3 (1993), pp. 169—172; F. Garcia Martinez, *Notas al margen de "The Dead Sea Scrolls Uncovered"*, RQ 61 (1993), pp. 123—150; E. Tov, *The Unpublished Qumran Texts from Cave 4 and 11*, JJS 43 (1992), pp. 101—136; J. H. Charlesworth, Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project, QCh 2 (1992), pp. 27—29. (В рамках Про-

доступны для изучения даже специалистам-кумранологам)⁸, как кажется, еще больше усилило разногласия мнений по основным проблемам истории и идеологии Кумранской общины⁹. Все это, как нам представляется, является достаточным основанием для того, чтобы еще раз обратиться к рассмотрению этих вопросов.

Автор монографии умышленно не пошел на «популяризацию» изложения материала, сообразуясь со следующим замечанием Иммануила Канта (1724—1804), высказанным им в предисловии к своим «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» (1783 г.): «Хотя не всякому дано писать так тонко и вместе с тем так привлекательно, как Давид Юм (1711—1776; английский философ-агностик. — *И. Т.*), или так основательно и вместе с тем так изящно, как Моисей Мендельсон (1729—1786; еврейский философ и писатель, глава берлинских деятелей Просвещения. — *И. Т.*), однако я мог бы сообщить популярность своему изложению, если б я хотел только набросать план и предоставить его исполнение другим, и если б я не принимал так сильно к сердцу благо науки, столь долго меня занимавшей; ибо в сущности немало нужно было упорства и даже самоотвержения, чтобы пожертвовать приманкою раннего благосклонного приема расчету на позднее, но прочное одобрение. Составлять планы — дело легкое и тщеславное, посредством которого даешь себе вид творческого гения, требуя того, чего сам не можешь исполнить, порицая то, чего не умеешь исправить, и предлагая то, чего сам не знаешь где найти...»¹⁰

екта Принстонской теологической семинарии по изданию рукописей Мертвого моря опубликована «Графическая конкорданция к рукописям Мертвого моря» (*J. H. Charlesworth* (ed.), Tübingen—Louisville 1991)).

⁸ О «битве» за доступ к неопубликованным рукописям Мертвого моря и о «скандальном» их опубликовании см. *е. г.*: *Z. J. Kapera*, *The Third Battle of the Scrolls: The Philological Scandal of the Century*, QM 4 (1993); см. также: *O. Betz*, *R. Riesner*, *Jesus, Qumran und der Vatikan: Klarstellungen*, Gießen 1993, SS. 38—51 и др.

⁹ См. *е. г.*: *Betz*, *Reisner*, *Jesus...*, *passim*. См. также: *J. A. Fitzmyer*, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, New York—Mahwah 1992.

¹⁰ Перевод В. С. Соловьева.

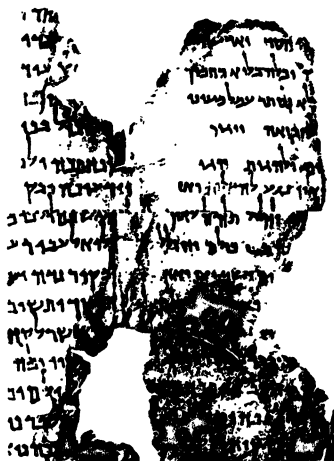


Прежде всего, автор хотел бы выразить глубокую признательность своему покойному учителю, доктору исторических наук И. Ш. Шифману (1930—1990). Особую благодарность мы хотели бы также выразить доктору исторических наук И. М. Дьяконову и доктору филологических наук К. Б. Старковой, которые дали себе труд не только прочесть рукопись, но и обсудить с автором все основные моменты предлагаемой вниманию читателей книги. Мы считаем своим приятным долгом выразить свою признательность докторам исторических наук А. Г. Лундину, Е. Н. Меперской, А. Л. Хосроеву, С. Б. Чернецову, В. А. Яacobсону, Н. Б. Янковской, кандидату филологических наук В. К. Афанасьевой, а также С. Р. Тохтасеву и А. С. Четверухину, которые прочли рукопись и высказали ряд ценных замечаний. Автор сердечно благодарит своих коллег, докторов исторических наук О. Д. Берлева, О. Г. Большакова, М. В. Воробьева, М. А.-К. Дандамаева, докторов филологических наук А. И. Еланскую, В. А. Лившица, Л. Н. Меньшикова, А. Г. Периханян, А. Б. Халидова и профессора новозаветного языка и литературы Дж. Х. Чарльзурта (Принстон), кандидатов исторических наук А. Г. Грушевого, Н. В. Козыреву, И. Н. Медведскую, С. А. Французова, С. А. Школяра, доктора Б. Функа (Берлин), кандидатов филологических наук Я. В. Василькова, И. Т. Каневу, Г. Х. Каплан, Э. Н. Тёмкина, О. М. Чунакову, С. М. Якерсона, а также Е. Г. Алексееву, Н. А. Бурановскую, И. И. Вихрову, М. Т. Дэйвиса (Принстон), Л. Е. Когана, П. Б. Кондратьева, В. И. Ладыженского, Б. Марголина (Хайфа), Л. А. Мочалову, Л. В. Орел, Т. А. Пан, Н. О. Чехович, доктора теологии Ф. Е. Янга и профессора английского языка С. Янг (оба Канзас-Сити) за научную помощь и дружескую поддержку. Особое стимулирующее воздействие на нас оказали общение и переписка с профессором Нового Завета, доктором О. Бетцем (Тюбинген), профессором Ветхого Завета, доктором Дж. Дж. Бруком (Манчестер), профессором Талмуда и раввинистической литературы, доктором Б. Ц. Вахольдером (Цинциннати) и доктором З. Я. Каперой (Краков). Автор хотел бы также выразить глубокую признательность своим близким — О. С. Тантлевской, Р. З. Тантлевскому, В. К. Масловой, Т. А. Онтиной, а также Н. П. Зайцевой, Л. В. Симушкиной и И. Л. Соловьеву за понимание, терпение, поддержку и помощь. Кроме того, мы считаем своим долгом выразить особую благодарность С. Н. Сухачеву за техническое редактирование и макетирование данной книги, а также всему коллективу издательства «Петербургское Востоковедение».

ГЛАВА I

ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ
ПО ИСТОРИИ
ЕССЕЙСКО-КУМРАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ.

АРХЕОЛОГИЯ
ХИРБЕТ-КУМРАНА



I

К настоящему времени в 11 пещерах, расположенных в местности Вади-Кумран, близ северо-западного побережья Мертвого моря, обнаружены фрагменты около 900 свитков на еврейском (их большинство), арамейском, греческом и набатейском языках, составивших библиотеку проживавшей неподалеку (в местности Хирбет-Кумран) ессейской общины¹. Ф. М. Кросс, разработавший принятую ныне большинством исследователей палеографическую классификацию рукописей Мертвого моря, выделяет в развитии кумранского письма три основных периода: (1) архаический, или прехасмонейский² (ок. 250 г. до н. э.—150 г. до н. э.)³; (2) хасмонейский (ок. 150—30 гг. до н. э.); (3) иродианский (ок. 30 г. до н. э.—70 г.

¹ Фрагмент кумранского произведения Песни субботнего всесоужения (Mas Shir Shabb) был обнаружен при раскопках крепости Масада, расположенной в южной части западного побережья Мертвого моря. См. также ниже, гл. II, 3, 1.

² Хасмонеи — династия иудейских первосвященников-правителей (царей) (152—37 гг. до н. э.). Об отдельных представителях этой династии речь пойдет во II главе данной книги.

³ Самой ранней из обнаруженных до настоящего времени рукописей Мертвого моря является фрагмент книги Исхода 4QEx^f, палеографически датированный Ф. М. Кроссом 275—200 гг. до н. э. По мнению американского исследователя, скорее всего, данный текст был написан в третьей четверти III в. до н. э.

н. э.)⁴. Осуществленный в 1990/1991 годах радиоуглеродный анализ кожи, на которой были написаны ряд рукописей, показал, что она принадлежала животным, убитым между 209/117 гг. до н. э. и 21 г. до н. э./61 г. н. э.⁵ Радиоуглеродный анализ льняных полотнищ, в которые были завернуты некоторые манускрипты, свидетельствует,

⁴ *F. M. Cross, The Development of the Jewish Scripts* [in:] *The Bible and the Ancient Near East. (Essays in Honour of W. F. Albright)*, ed. by *G. E. Wright*, New York 1961, pp. 133—202. См. также: *J. C. Trever, A Paleographic Study of the Jerusalem Scrolls*, BASOR 113 (1949), pp. 6—23; *F. M. Cross, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, New York 1958, p. 88; *N. Avigad, The Paleography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents*, SH 4 (1958), pp. 56—87; *S. A. Birnbaum, The Hebrew Scripts*, Leiden 1971; *J. T. Milik, The Books of Enoch*, Oxford 1976; *B. Z. Wacholder, The Dawn of Qumran*, Cincinnati 1983, pp. 205—207; 278, nn. 169—70; *M. E. Stone, Enoch, Aramaic Levi and Sectarian Origins*, JSJ 19 (1988), p. 160; *F. R. Callaway, The History of the Qumran Community*, Sheffield 1988, pp. 53—61.

⁵ *G. Bonani, M. Broshi, I. Carmi, S. Ivy, J. Strugnell, W. Wölfli, Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls*, 'At. 20 (1991), pp. 27—32. См. также: *Z. J. Kapera, AMS Carbon 14 Dating of the Scrolls*, QCh 2/1 (1992), pp. 39—43. Радиоуглеродному анализу (т. н. the Accelerator Mass Spectrometry (AMS) Carbon-14 method) были подвергнуты 8 рукописей из Вадди-Кумрана (4QTestQahat (Завещание Кехата), 4Q365 (Парафраз Пятикнижия), 1QIs^a (свиток кн. Исая), 4QTestLevi (Завещание Левия), 4QSam^c (свиток кн. Самуила), 11QT (Храмовый свиток), 1QGen Aрос (Апокриф кн. Бытия), 1QH (Благодарственные Гимны); все документы написаны на коже), 2 рукописи из Масады (Masada 1039/211, Masada 1747/10 (сектантский документ); оба текста написаны на коже) и по одному папирусу из Вадди-Далиеха, Вадди-Сейяля, Вадди-Мураббаат и Хирбет-Мирда (районы западного побережья Мертвого моря и Иудейской пустыни). Результаты следующие: папирус, на котором написан документ из Вадди-Далиеха (текст датирован 352 или 351 гг. до н. э.), был собран, согласно данному анализу, в период между 405 и 354 гг. до н. э. (вероятность 55%); кожа, на которой написан кумранский текст 4Q365 (палеографически датируется 125—100 гг. до н. э.), принадлежала животному, убитому в период между 209 и 117 гг. до н. э. (вероятность 88%); 1QIs^a (пал. дат. 125—100 гг. до н. э.) — 202—107 гг. до н. э. (вер. 95%); 4QTestLevi (пал. дат. кон. II—нач. I вв. до н. э.) — 191—155 гг. до н. э. (вер. 59%) или 146—120 гг. до н. э. (вер. 41%); 4QSam^c (пал. дат. 100—75 гг. до н. э.) — 192—63 гг. до н. э.; Masada 1039/211 (пал. дат. 30—1 гг. до н. э.) — 169—93 гг. до н. э.; Masada 1747/10 (пал. дат. 30—1 гг. до н. э.) — 33 г. до н. э.—74 г. н. э.; 11QT (пал. дат. кон. I в. до н. э.—нач. I в. н. э.) — 97 г. до н. э. — 1 г. н. э.; 1QGenAрос (пал. дат. кон. I в. до н. э.—нач. I в. н. э.) — 73 г. до н. э. — 14 г. н. э.; 1QH (пал. дат. 50 г. до н. э.—70 г. н. э.) — 21 г. до н. э.—61 г. н. э.; папирус из Вадди-Сейяля (датирован 130—131 гг. н. э.) — 28—122 гг. н. э.; папирус из Вадди-Мураббаат (датирован 134 г. н. э.) — 69—136 гг. н. э.; папирус из Хирбет-Мирда (датирован 744 г. н. э.) — 675—765 гг. н. э.

Неразрешимую в настоящее время проблему для физиков представляет результат радиоуглеродной датировки кумранского текста 4QTestQahat (пал. дат. 100—75 гг. до н. э.) — 388—353 гг. до н. э. (!) (вероятность 34%). Ученые не исключают возможности контаминации в процессе анализа данного документа. (См.: *Bonani et al., Dading...*, pp. 29ff.)

что лён, из которого были сделаны данные куски материи, был собран ок. 33 г. н. э. (± 200 лет)⁶.

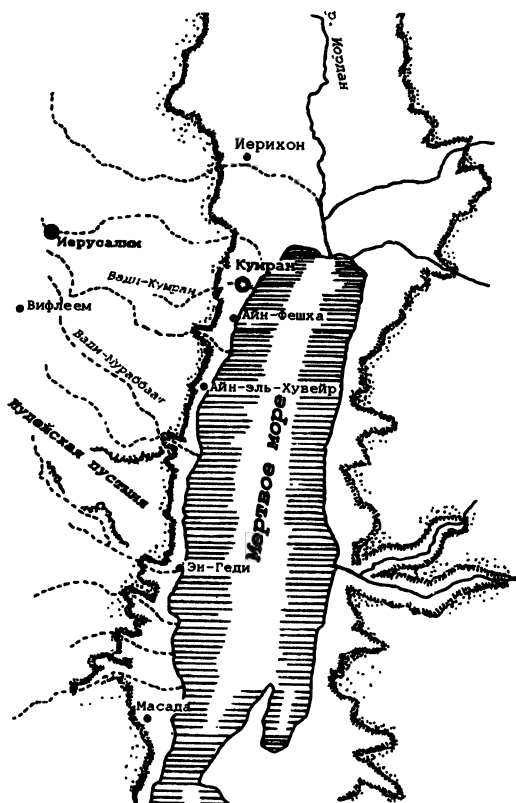
Имеющиеся в нашем распоряжении рукописи Мертвого моря можно условно разделить на три группы: (1) тексты еврейской Библии и деветероканонические сочинения; новозаветные произведения (?)⁷; (2) апокрифы⁸; (3) произведения, созданные кумранитами⁹.

⁶ См.: O. Sellers, Radiocarbon Dating of Cloth from Ain Feshkha Cave, BASOR 123 (1951), p. 25; F. E. Zeuner, Notes on Qumran, PEQ 92 (1960), pp. 27f.; G. M. Laperrousaz, La datation d'objets provenant de Qoumrân, un particulier par la méthode utilisant les propriétés du charbon 14 [dans:] Qoumrân: sa piété, sa théologie et son milieu, éd. par M. Delcor, Paris—Louvain, 1978, pp. 55—60; P. Garnet, Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls, Tübingen 1977, p. 5, n. 6.

⁷ Некоторые исследователи пытаются (и, как кажется, безуспешно) отождествить крохотные греческие фрагменты из 7-й кумранской пещеры с рядом новозаветных текстов. См., например: J. O'Callaghan, New Testament Papyri in Qumran Cave 7? — JBL 91 (1972), suppl. № 2, pp. 1—14; C. M. Martini, Notes on the Papyri of Qumran Cave 7, *ibidem*, pp. 15—20; G.-W. Nebe, 7Q4 — Möglichkeit und Grenze einer Identifikation, RQ 49—52 (1988), pp. 629—631; F. Rohrhirsch, Marcus in Qumran? Eine Auseinandersetzung mit den Argumenten für und gegen das Fragment 7Q5 mit Hilfe des methodischen Fallibilismusprinzips, Wuppertal 1990; Christen und Christliches in Qumran? Hrsg. von B. Mayer, Regensburg 1992; C. P. Thiede, The Earliest Gospel Manuscript: The Qumran Fragment 7Q5 and Its Significance for New Testament Studies, Exeter 1992; Betz, Riesenr, Jesus..., SS. 139—150.

Наиболее убедительным представляется отождествление фрагмента 7Q5 с текстом Мк. 6:52—53. Предлагаются также следующие идентификации: 7Q4 = 1 Тим. 3:16—4:3; 7Q6,1 = Мк. 4:28; 7Q6,2 = Деян. 27:38; 7Q7 = Мк. 12:17; 7Q8 = Иак. 1:23—24; 7Q9 = Рим. 5:11—12; 7Q10 = 2 Пет. 1:15; 7Q15 = Мк. 6:48.

⁸ Апокрифическими книгами (греч. ἀποκρυφα βιβλία («сокрытые (утаенные) книги»; в еврейской традиции — ספרים חיצוניים («посторонние книги»)) называются произведения, создававшиеся в IV в. до н. э.—I в. н. э. и претендовавшие на статус священных произведений, но не включенные кодификаторами еврейской Библии в канон. Церковные авторы насчитывали около 70 т. н. ветхозаветных апокрифов, от которых отказались ортодоксальные иудеисты (до нас дошло около 30 сочинений). Некоторые из этих произведений были впоследствии включены в христианскую Библию и получили название деветероканонических (второканонических) книг (в православной традиции — «неканонические книги»). К ним относятся: Товит, Иудифь, Добавления к кн. Есфири (в православной Синодальной Библии отсутствуют), Псалом 151 (в католической Библии (Вульгате) отсутствует), Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова (Екклесиастикус), (1) Варух, Послание Иеремии (в официальной Вульгате (т. н. Vulgata Clementina [1592 г.]) печатается как Добавление (Appendix) к книге Варуха), Добавления к кн. Даниила, 1—3 книги Маккавеев (3 Макк. в Вульгате отсутствует), Молитва Манассии (в Синодальной Библии отсутствует), 3 Ездра (в Синодальной Библии — 2 Ездра), 4 Ездра (в Синодальной Библии — 3 Ездра). (Отметим, что в Vulgata Clementina последние три книги печатаются как Appendix после Нового Завета). В протестантские Библии эти произведения не включены (однако они рекомендованы для чтения).



Авторство многих апокрифических произведений приписывается библейским героям (например, кн. Еноха, Завещания 12 патриархов и т. д.). Такие апокрифы называют также псевдэпиграфами (греч. «ложно надписанные»).

Произведения христианской литературы, не включенные в новозаветный канон, называются новозаветными апокрифами (например, *Евангелия Фомы, Никодима, Петра, египтян* и т. д.; *Послания апостолов Андрея, Фомы, Филиппа* и т. д.; *Апокалипсисы Петра, Павла, Фомы* и т. д.).

⁹ Детальное описание кумранских рукописей, их классификацию и краткое комментированное изложение содержания можно найти, например, в книгах: Cross, *Libra*..., pp. 1—36, 120—145; Г. М. Лившиц, *Кумранские рукописи и их историческое значение*, Минск 1959; Driver, *Scrolls*..., pp. 15—36, 359—441; К. Б. Старкова, *Литературные памятники кумранской общины*, ПС 24(87) 1973, passim; И. Д. Амузин, *Кумранская община*, Москва 1983, сс. 30—90; H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993. См. также: Eisenman, Wise, *Jesus*..., passim.

В вадикумранских пещерах обнаружены все книги еврейской Библии¹⁰, за исключением книги Есфири (ср., однако, 4QProto-Esther ar^{a-f})¹¹, а также девтероканонические книги Товита (4QTob, 4QTob ar^{a-d}), Иисуса, сына Сирахова (2QSir, 11QPs^aSir) и Послание Иеремии (пар 7QEpJer gr). Среди фрагментов апокрифов и псевдэпиграфов присутствуют части как уже известных до кумранских находок произведений (е. г. книги Еноха¹² (1Q19 + 1Q19 bis (Henoch hebr), 4QEn ar^{a-g}, 4QEn astr ar^{a-d}) и Юбилеев (1QJub^{a-b}, 2QJub^{a-b}, 3QJub, 4QJub^{a-h}, 11QJub)¹³, Завещания 12 патриархов (1QTestLevi ar, 4QTestLevi ar^{a-d}, 4QTestNaph)¹⁴), так и неизвестных ранее (е. г. Завещания Каафа [Кехата] (сын Левия и отец Амрама; 4QQahat ar) и Амрама (отец Моисея; 4Q'Amram ar^{a-f}), Псевдэпиграфы Иосифа (4Q371—373) и Моисея (1Q22 (Речения Моисея), 1Q29 (= 4Q376 (Литургия трех языков пламени)), 4Q374—375,

¹⁰ В кумранских пещерах обнаружены также арамейские переводы (таргумы) ряда библейских книг (см. е. г. 11Q Tg Job, 4Q Tg Lev; см. также текст 1QGenApos ar, в котором содержится большое количество дословных переводов из кн. Бытия) и фрагменты Септуагинты [греческий перевод Библии, осуществленный в Египте в III—II вв. до н. э.] (см. е. г. пар 7Q LXX Ex, 4Q LXX Lev^{a-b}, 4Q LXX Num; ср. perg 8Hev(Kh) XII gr). Отметим также находку в Кумране фрагментов текстов тефиллин (или филактериев) и мезузот. (Тефиллин — это молитвенные принадлежности, представляющие собой две коробочки с вложенными в них т. н. *паршיות* — текстами Исх. 13:1—10, 11—16, Втор. 6:4—9, 11:13—21, написанными на пергамене. Одна коробочка (*байит шел йад*) прикрепляется специальным ремешком (*рецуах*) к предплечью «слабой» руки (т. е. для большинства людей — к левой руке), а другая (*байит шел рош*) — к верхней части лба. Мезуза — кусочек пергамена с написанными на нем текстами Втор. 6:4—9 и 11:13—21; в свернутом виде его помещают в деревянную, металлическую, каменную или керамическую гильзу, которую прибавают в верхней трети правого косяка входной двери. Этот обычай предписан во Втор. 6:9 и 11:20.)

¹¹ По мнению Ж. Т. Милика, книга Есфири на еврейском языке была создана сразу же по окончании Первой Иудейской войны против Рима (66—74 гг. н. э.). См.: Les modèles araméens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumrân, RQ 59 (1992), p. 399.

¹² В пещерах Вадикумрана не обнаружены фрагменты т. н. *Книги притч* (1 En., гл. 37—71). По мнению Ж. Т. Милика, первоначально в состав пятикнижия Еноха входила не Книга притч, а т. н. Книга гигантов (ср. 1Q23, 2Q26, 4QEnGiants^{a-e}, 6Q8). (См.: Enoch..., pp. 298—339). Последняя была канонизирована манихеями в III в. н. э.

¹³ Ср. 4QPsJub^{a-c}.

¹⁴ Некоторые исследователи идентифицируют ряд фрагментов из 3-й и 4-й кумранских пещер с Завещаниями Иуды, Иосифа и Вениамина. См. е. г.: J. T. Milik, *Écrits préesséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amram* [dans:] M. Delcor (éd.), *Qumrân: sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris-Louvain 1978, pp. 97—102; M. Baillet, *Qumrân Grotte 4. III* (4Q482—4Q520), DJD VII, Oxford 1982, p. 3; J. A. Fitzmyer, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament* [in:] *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, Missoula 1979, pp. 101f. Ср.: M. de Jonge, *The Testament of Levi and "Aramaic Levi"*, RQ 49—52 (1988), p. 370.

4Q377, 4Q385a, 387a, 388a, 389 (4QpsMos^{a-d}), Апокрифы книг Бытия (1QGenApos ar)¹⁵ и Иисуса Навина (4Q522, ср. Masada 1039/211), Псалмы Иисуса Навина (4QPssJos^{a-b}) и другие апокрифические Псалмы (см. *e. g.* 4QPs^f, 4Q380—381, 11QPs^a, 11QPsApos^a), книги Псевдо-Иеремии (4Q383—384, 385b, 387b, 389a (AposcJer^{a-b(?)c-e})), Второ-Иезекиила (4Q385—388, 390¹⁶, 391 (?)) и Псевдо-Даниила (4Q243—246 (psDan ar^{a-d})), Молитва Набонида (4QOrNab) и др.). После опубликования арамейских фрагментов первого раздела книги Еноха, т. н. Книги страж (4QEn ar^a палеографически датируется первой половиной II в. до н. э.¹⁷), и ее третьего раздела, т. н. Астрономической книги (4QEn astr ar^a палеографически датируется концом III—началом II вв. до н. э.)¹⁸, стало очевидным, что становление палестинской апокалиптической традиции¹⁹ начинается, по крайней мере, со второй половины III в. до н. э. (и что, следовательно, возникновение наиболее древних апокалипсисов не связано с началом хасидейско-маккавейского движения²⁰, как это считалось до того)²¹. Здесь же отметим, что, по мнению многих исследователей,

¹⁵ См. также 4Q368 (Апокриф Пятикнижия); ср. 4Q370 (Апокриф Потопа), 4Q364—367.

¹⁶ Ср.: Milik, Enoch..., p. 255. Ряд исследователей относят текст 4Q390 к циклу миссеевых псевдоэпиграфов. Этому, однако, препятствует, на наш взгляд, фраза 4Q390, fr. 1, 4—6: «Они (т. е. сыны Аарона. — И. Т.) тоже будут делать злое в Моих Очах, (точно так же) как все то, что делали израильтяне в первые дни своего царства (עשו ישראל בימי ממלכתו הרישונים)», — кроме тех, кто первоначально взойдут (ср. в Иерусалим. — И. Т.) из страны, где они были в плену (т. е. из Вавилонии. — И. Т.), дабы строить Святилище (т. е. восстанавливать разрушенный Храм. — И. Т.)»

¹⁷ Milik, Enoch..., p. 5.

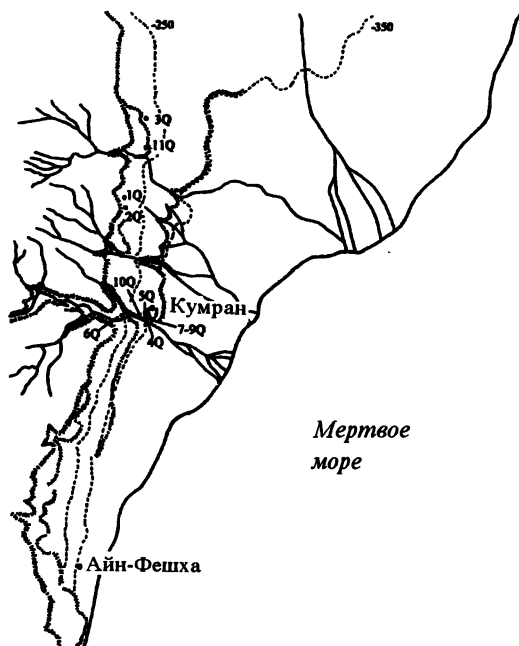
¹⁸ Milik, Enoch..., p. 7.

¹⁹ Апокалиптика — древний литературный жанр апокалипсисов (греч. ἀποκάλυψις означает «обнажение», «раскрытие», «обнаружение», «откровение»), т. е. религиозных откровений, и представления на эту тему. Апокалиптические произведения претендуют на раскрытие тайного знания, повествуя в спекулятивно-аллегорической форме о коллизиях исторического процесса и грядущем Конце света.

²⁰ Хасиден (евр. חֲסִידִים — «благочестивые») — антиэллинизаторское религиозно-политическое движение, возникшее, по-видимому, в середине 70-х гг. II в. до н. э.

Прозвище «Маккавей» (евр. «Молотоголовый», «Голова молота») первоначально применялось по отношению к сыну Маттафии Хасмонея Иуде, возглавившему около 166 г. до н. э. вместе со своим отцом и братьями Иоанном (Иохананом), Симоном, Елеазаром и Ионафаном вооруженное восстание против сирийского владычества в Иудее. Впоследствии «Маккавеями» стали также называть и братьев Иуды. Не исключена возможность, что наименование «Маккавей» было дано Иуде из-за формы его черепа. (См.: S. Zeitlin, The Rise and Fall of the Judaean State, New York 1968, vol. I, p. 96.)

²¹ См., например: R. Beckwith, The Pre-History and Relationships of the Pharisees, Sadducees and Essenes: A Tentative Reconstruction, RQ 41 (1984), pp. 3—46; D. Dimant,



11 кумранских (Q) пещер, в которых были обнаружены рукописи (по А. Maurer)

книги Еноха, Юбилеев, Заветов 12 патриархов и ряд других упомянутых выше апокрифов (или, по крайней мере, их значительные части) были созданы в ессееско-кумранской среде²².

Основные произведения Кумранской общины можно условно разделить на три группы: (1) уставы; галахические и литургические произведения; наставления и поучения; тексты, связанные с вопросами календаря; (2) комментарии на книги еврейской Библии и т. н. флорилегии (антологии); (3) апока-

липтические сочинения; гороскопы; магические тексты. Наиболее ранним из дошедших до нас документов сектантов, по-видимому, является Устав²³ (1QS, 4QSa-j; ср. 5Q11, 5Q13), отражающий «эм-

Qumran Sectarian Literature [in:] Jewish Writings of the Second Temple Period, ed. by M. Stone, Assen 1984, pp. 483—550; J. Strugnell, D. Dimant, 4QSecond-Ezekiel (4Q385), RQ 49—52 (1988), pp. 45—58; F. Garcia Martínez, Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis, FO 25 (1989), pp. 113—136; *idem*, Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran, Leiden 1992.

²² См., например: K. Schubert, Testamentum Juda 24 in Lichte der Texte von Chirbet Qumran, WZKM 56—57 (1957), H. 4, SS. 227—336; M. Philonenko, Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qoumran, Paris 1960; H. A. Меушерский, Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе (к изучению славянских версий книги Еноха), ТОДЛ 19 (1963), сс. 130—147; Y. M. Grinz, Die Männer des Yahad-Essener [in:] Zur Josephus Forschung, hrsg. von A. Schalit, Darmstadt, 1973, SS. 294—336; A. Dupont-Sommer, Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte, 4 éd., Paris 1980, pp. 307—318; Wacholder, Dawn..., pp. 31—62; J. H. Charlesworth (ed.), The Old Testament Pseudepigrapha, New York, vol. I (1983), p. 778; vol. II (1985), pp. 43f. Ср.: Амусин, Община, сс. 44—59.

²³ Названия всех кумранских текстов условные.

бриональный период в истории Кумранской общины»²⁴ и содержащий, в частности, т. н. «Учредительный манифест» движения (1QS 8:1—16a, 9:3—10:8)²⁵. Ядро Устава, а также заключающий данное произведение гимн (1QS 10:8—11:22) были, на наш взгляд, созданы основателем и духовным главой общины, фигурирующим в 1QS 3:13, 9:12, 21 под обозначением מִשְׁכִּיל («Мудрый (руководитель)»; букв. «Вразумляющий»; см. также ниже, гл. II, 1, § 2, IV). Многие исследователи полагают, что автором Устава (или отдельных его частей) являлся кумранский лидер, упоминаемый в рукописях под наименованием Учитель праведности (מֹרֶה הַצֶּדֶק)²⁶.

К данному документу примыкают т. н. текст Двух колонок (1QSa), или Устав общины Израиля (т. е. Кумранской общины. — И. Т.) в конечные дни (т. е. накануне Эсхатона) и Устав (или, точнее, сборник) благословений (1QSB) членов Кумранской конгрегации, Первосвященника и «Князя общины», которые должен был произносить מִשְׁכִּיל («Вразумляющий»).

Кумранитами был создан также т. н. Устав (или Свиток) войны (1QM, 1QM33, 4QM^{a-f}; см. также 4Q497, 4Q285), предназначавшийся для регламентации жизнедеятельности «сынов Света», т. е. общинников, в период предполагаемой сорокалетней войны с «сынами Тьмы», т. е. с нечестивцами из иудеев и окрестными язычниками. Большинство исследователей усматривало в Свитке войны элементы военной теории и практики римской армии периода поздней Республики или ранней Империи²⁷. Однако после опубликования наиболее ранней рукописи Свитка — 4QM^c, палеографически датируемой первой половиной I в. до н. э.²⁸, стало очевидным, что влияние римской военной системы (если таковое вообще имело место)

²⁴ Определение П. Гильбера. См.: J. Carmignac, P. Guilbert, *Les Textes de Qumrân: Traduits et annotés*, Paris 1963, pp. 14f.

²⁵ См., например: J. Murphy-O'Connor, *The Essenes and Their History*, RB 81 (1974), pp. 215—244; F. M. Schweitzer, *The Teacher of Righteousness [in:] Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Jean Carmignac*, ed. by Z. J. Kapera, QM 3 (1991), pp. 53—80.

²⁶ См., например: J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris 1957, p. 35; Carmignac, Guilbert, *Textes...*, p. 14; Dupont-Sommer, *Écrits...*, pp. 86—87; Schweitzer, *Teacher...*, pp. 53—97.

²⁷ См., например: Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, Jerusalem 1957, passim; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 3. neubearbeitete Aufl., Tübingen 1964, S. 887; G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, SS. 38—74; Dupont-Sommer, *Écrits...*, pp. 351—360; G. Vermès, *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth 1984, pp. 65, 122—124; Driver, *Scrolls...*, pp. 168—225.

²⁸ Baillet, *Grotte 4...*, p. 50; ср.: D. Dimant [Rev. of:] B. Nitzan, *Peshet Habakkuk*, Jerusalem, 1986 (*Hebrew*). — RQ 48 (1987), p. 600.

следует рассматривать лишь как вторичную и последующую стадию создания данного документа. Ряд исследователей видят в Уставе войны элементы селевкидской²⁹ (а также маккавейской) военной практики³⁰. По мнению же А. М. Газова-Гинзберга, «военная система свитка в своих основных пунктах базируется на библейской традиции и ее интерпретации»³¹.

К жанру уставов можно отнести и т. н. Дамасский документ (CD). Этот памятник был обнаружен еще в 1896 г. в Кембриджском хранилище рукописей из генизы³² Каирской синагоги Езры, среди рукописей секты караитов (караимов) С. Шехтером³³. В настоящее время опубликованы также все фрагменты данного документа из 4-й (4QD^{a-h}), 5-й (5QD) и 6-й (6QD) кумранских пещер. В то время как упоминавшийся выше Устав (QS) регулировал отношения сектантов, обитавших в есеейской «метрополии» — Хирбет-Кумране (и, вероятно, также в поселениях Айн-Фешха и Айн эль-Хувейр), Дамасский документ, по-видимому, был создан для регламентации жизнедеятельности конгрегаций кумранско-есеейского толка, проживавших в различных городах, «станах» и поселениях Иудеи (а, возможно, и за ее пределами)³⁴. Условное наименование «дамасский» данный документ получил потому, что в нем упоминается о временном проживании кумранитов в этом сирийском городе.

Самым большим из обнаруженных до настоящего времени кумранских манускриптов является т. н. Храмовый свиток (11QTa⁽¹⁻²⁾ (длина — *ca.* 9 м), 11QT^b, 11QT^c; см. также 4Q364—365³⁵), содер-

²⁹ Селевкиды — царская династия (305/304—64 гг. до н. э.); наследники полководца Александра Македонского Селевка I Никатора (ок. 356—281 гг. до н. э.), основавшего Селевкидское царство. Около 100 лет Селевкидам удавалось держать под контролем огромную территорию от Малой Азии и Сирии до Индии.

³⁰ См., например: *H. H. Rowley, The Kittim and the Dead Sea Scrolls*, PEQ 88 (1956), pp. 92—109; *K. M. T. Atkinson, The Historical Setting of the "War of the Sons of Light and the Sons of Darkness"*, BJRLM 40 (1958), pp. 272—297; *M. H. Segal, The Qumran War Scroll and the Date of its Composition*, SH 4 (1958), pp. 138—143; *M. Treves, The Date of the War of the Sons of Light*, VT 8 (1958), pp. 419—424. Ср. также: *A. Dupont-Sommer, Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris 1950, pp. 39—44, 97f.

³¹ *The Structure of the Army of the Sons of Light*, RQ 18 (1965), p. 175. Ср.: *J. Carmignac, Les Kittim dans la "Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres"*, NRTh 7 (1955), pp. 737—748; *M. Burrows, The Dead Sea Scrolls*, New York 1955, p. 205.

³² Хранилище старых и вышедших из употребления рукописей и книг.

³³ См.: *S. Schechter, Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910.

³⁴ Ср. также 4QOrdinances^{a-c} (4Q159, 4Q513—514).

³⁵ См.: *B. Z. Wacholder, The Fragmentary Remains of 11QTorah (Temple Scroll): 11QTorah^b and 11QTorah^c plus 4QparaTorah Integrated with 11QTorah^a*, HUCA 62

жащий разнообразный галахический материал (ср. религиозные законы, правила, предписания и т. п.). Название документа, предложенное первоиздателем И. Ядином³⁶, обусловлено тем, что большое место в нем отводится описанию Храма, который, по мысли автора свитка, должен был быть построен в Иерусалиме светлыми силами Израиля взамен оскверненного (с точки зрения кумранитов) действующего Святилища. Данный документ рассматривался в Кумране в качестве Торы (Учения), отличной от Пятикнижия и данной Моисею Богом на горе Синай наряду со скрижалями Завета (подробно об этом см. ниже, гл. II, 1, § 2). Одной из наиболее поразительных особенностей Храмового свитка является то, что он написан от лица Самого Господа Бога; даже заимствуемые из Моисеевой Торы постановления Божества, переданные в этом произведении от 3-го лица (через Моисея), в 11QT передаются от 1-го лица, от лица Бога. Обращает на себя внимание и тот факт, что в Храмовом свитке, так же как и в кумранских библийских рукописях, Тетраграммы (ср. Имя Господа — YHWH) выписаны квадратными знаками, в то время как в небиблейских кумранских текстах они передаются палеоеврейскими буквами³⁷. По мнению почти всех исследователей, автором Храмового свитка был Учитель праведности³⁸.

Обширные сведения по кумранской галахе содержит текст 4QMMT (מִצְוֹת מִעֲשֵׂי הַתּוֹרָה — «Некоторые из предписаний Торы»), представляющий собой, по-видимому, копию письма Учителя праведности к иерусалимскому первосвященнику-правителю³⁹.

(1991), pp. 1—116. Ср.: *idem*, A Note on E. Tov's List of Preliminary Editions of the Unpublished Dead Sea Scrolls, JJS 43 (1992), p. 131; ср.: *idem*, Dawn..., pp. 205—206; 278, n. 169.

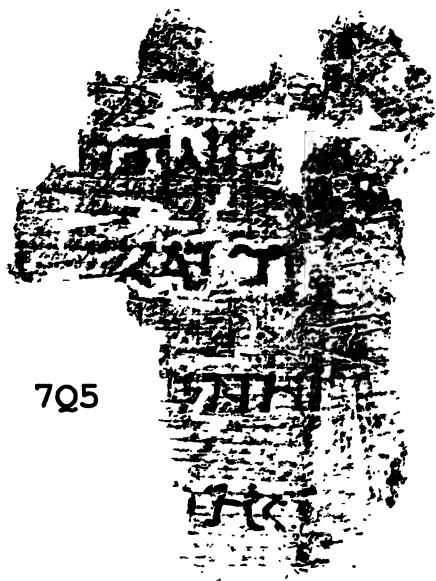
³⁶ Y. Yadin, Megillat ham-Miqdaš — The Temple Scroll, vol. I—III and Supplementary Plates, Jerusalem 1977 (иврит; англ. вариант издан в Иерусалиме в 1983 г.).

³⁷ Заметим, что в кумранских Комментариях на библийские книги (см. ниже) и Псалмах из 11-й пещеры, Тетраграммы также выписаны палеоеврейским письмом (𐤄𐤓𐤕𐤍).

³⁸ См., например: Yadin, Megillat ham-Miqdaš, vol. I, pp. 300—304; Wacholder, Dawn..., passim; M. Wise, The Temple Scroll and the Teacher of Righteousness [in:] Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Jean Carmignac, ed. by Z. J. Kapera, QM 3 (1991), pp. 121—148.

³⁹ См., например: E. Qimron, J. Strugnell, An Unpublished Halakhic Letter from Qumran [in:] Biblical Archaeology Today, ed. by J. Amitai, Jerusalem 1985, pp. 400—407; Z. J. Kapera (ed.), Qumran Cave 4: Special Report on 4QMMT, QCh 1, 2/3 (1990/1991). Ср.: Eisenman, Wise, Jesus..., SS. 187—205.

К настоящему времени обнаружены фрагменты шести экземпляров «Некоторых из предписаний Торы» (4Q394—399=4QMMT^{a-f}).



7Q5

Кумранский Учитель, по мнению почти всех исследователей, являлся также создателем большинства (если не всех) Благодарственных молитв, или Гимнов (1QH, 1Q35, 4QН^{a-c}, рар 4QН^g⁴⁰, стилизованных под библейские Псалмы⁴¹. На наш взгляд, в пользу того, что Учитель праведности был автором, по крайней мере, двух Гимнов, говорит, кроме прочего, следующее обстоятельство. В 1QH 2:13 автор Гимна № 242 использует в качестве самообозначения наименование «Передающий Знание» (מְלִיץ נֹתֵן), а в 1QH 18:11 создатель данного Гимна (№ 25 (?)) назы-

вает себя «Передачиком» (מְלִיץ) sc. Божественного Знания (ср. 1QH 18:10—14). Выражение «Передающий Знание» встречается в кумранских текстах в качестве обозначения конкретной личности только еще один раз — в Комментарие на Псалом 37 (4QpPs37) 1:19, где оно бесспорно является синонимом Учителя праведности⁴³ (см. ниже, гл. II, 1, § 1, III)⁴⁴.

⁴⁰ Ср. 4Q433, 4Q440; ср. также 11Q15—16.

⁴¹ См., например: E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University, Jerusalem* 1955, p. 39; Dupont-Sommer, *Écrits...*, pp. 213—217, 369—379; Carmignac, Guilbert, *Textes...*, pp. 14—15, 135—137; M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns*, Leiden 1961, pp. 45—49; Jeremias, Lehrer..., *passim*; Старкова, *Памятники...*, с. 95; Амусин, *Община*, сс. 65f.

⁴² Порядковые номера Благодарственных гимнов условные.

⁴³ Ср. 4QpPs37 4:13—27; 1QpHab 2:1—4, 5:8—12; CD 20:10—15.

⁴⁴ Подробно об этом см.: И. Р. Тантлевский, *Записки о кумранском Учителе праведности: I. Являлся ли Учитель праведности основателем Кумранской общины? (в печати)*.

Ср. также 4Q428 (4QН^b), fr. 7, 1.3 (= 1QH 7:36 (Благодарственный гимн № 13)): «... Я учил (נִלְמַדְתִּי) в (период) греховной неверности...»

]ε[
]υτωνη[
]η καιτι[
]γνησ[
 5]θησα[

[συνηκαν]ε[πιτοισαρτοις]
 [αλληνα]υτωνη[καρδιαπεπωρω]
 [μεν]η καιτι[απερασαντες]
 [ηλθονειςΓε]γνησ[αρετκαι]
 5 [προσωρμισ]θησα[νκαιεξελ]

[συνῆκαν] ἐ[πὶ τοῖς ἄρτοις,]
 [ἀλλ' ἦν α]υτῶν ἡ [καρδία πεπωρω-]
 [μέν]η. ⁵³Καὶ τι[απεράσαντες]
 [ἦλθον εἰς Γε]γνησ[αρετ καὶ]
 [προσωρμίς]θησα[ν. ⁵⁴καὶ ἐξελ-]

⁵²/Ибо не/
 вразумились чудом над хлебами,
 потому что сердце их было окаменено.
⁵³И переправившись прибыли в землю
 Геннисаретскую и пристали к берегу.
⁵⁴Когда вышли они.../

Φραγμαντ 7Q5 = Μκ. 6:52-53 (?)
 (πο С.Р. Thiede)

Среди кумранских литургических текстов отметим также сборники молитв и гимнов 1Q34, 1Q34 bis, 1Q181, 4QDibHam^{a-c} (Слова небесных светил), 4Q286—290 (4QBer^{a-e}), 4Q414 (Гимн омовения), 4Q434 и 4Q436 (Гимны бедных), 4Q510—511 (Песни Вразумляющего), 4Q400—407 (4QShirShabb^{a-h}) и 11Q17 (11QShirShabb) (см. также MasShirShabb; Песни субботнего всесождения или Ангельская литургия), а также фрагменты сборника проклятий Мелхиреше, т. е. Сатане, Велиалу (?) (4Q280—282; ср. 4Q286, А, 3:2, 4Q560 (Заклинания против злых духов))⁴⁵.

К текстам поучительного характера можно отнести такие кумранские произведения, как Наставления сынам рассвета (4Q298), Сыны праведности (Притчи; 4Q424), Дети Спасения и тайна бытия (4Q416, 418), Прodelки распутной женщины (4Q184) и т. д. (См. также 4Q185, 4Q408, 410—413, 415—426, 472—476 (т. н. Sapiential Works).)

Особую группу рукописей Мертвого моря составляют т. н. Комментарии (или Истолкования — פְּשָׁרִים) на библейские тексты. Кумраниты полагали, что пророческие тексты Священного Писания предвещают в иносказательной форме исторические события периода жизнедеятельности их общины и, прежде всего, факты, непосредственно связанные с судьбой конгрегации, и что, следовательно, «адекватное» истолкование соответствующих библейских текстов позволяет предвидеть будущее. Среди кумранских рукописей мы встречаем как Комментарии на отдельные пророческие книги и Псалмы (их кумраниты причисляли к пророческой литературе; см. e. g. 11QP^a 27:11), так и собрания комментированных цитат мессианско-эсхатологического содержания из разных библейских произведений (т. н. флорилегии (антологии) и катены (от лат. catena — «цепь», «непрерывный ряд»)). К первой группе текстов относятся, например, Комментарии на книги пророков Исаии (3QpIs, 4QpIs^{a-e}), Осии (4QpHos^{a-b}), Михея (1QpMi; 4QpMi (?)), Наума (4QpNah), Аввакума (1QpHab), Софонии (4QpZeph, 1QpZeph (?)), Псалмы 37-й (4QpPs37), 68-й (4QpPs68), 127-й (4QpPs127). Ко второй группе можно отнести, в частности, Благословения патриархов (4QPB; часть т. н. Флорилегиума Бытия (4Q252)⁴⁶), Мидраш Мелхиседека (11QMelch), Флорилегиум (4Q174), Утешения (4Q176), 4Q177 Catena A, 4Q182 Catena B, а также текст 4QTestimonia, состоящий

⁴⁵ См. также e. g. 4Q392—393, 4Q441—456, 4Q471b, 11Q14 (= 4Q285, 1).

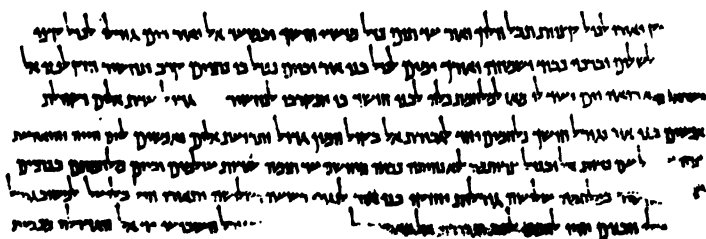
⁴⁶ Ср. также 4Q253—254.

из библейских цитат мессианского характера, но без комментариев к ним⁴⁷.

К антологиям примыкают тексты апокалиптического содержания: Книга тайн (1QMyst, 4QMyst^{a-c}), предсказывающая победу сил Света над силами Тьмы в Конце дней; Описание (или Видение) Нового Иерусалима (1QJN ar, 2QJN ar, 4QJN ar^{a-b}, 5QJN ar, 11QJN ar); Мессианский апокалипсис (или Мессия небес и земли (4Q521)); Речения архангела Михаила (4Q529); Наступление эпохи Света (4Q462); Слуги Тьмы (4Q471); Древо нечестия (4Q458) и ряд других произведений.

В кумранской библиотеке хранились также гороскопы, составленные для членов конгрегации (4Q186, 4Q561). Сектантами был составлен и гороскоп Мессии — 4QMess ar⁴⁸.

Особое место среди кумранских находок занимает т. н. Медный свиток (3Q15) — три склепанные полосы тонкой меди (0,75 мм), на которых выгравирован список сокровищ⁴⁹, зарытых в землю в разных местностях Палестины. По некоторым подсчетам вес укрытого золота и серебра достигал от 138 до 200 тонн. Вопрос о реальности сокровищ, их принадлежности и точном местонахождении остается открытым. Попытки двух археологических экспедиций (1959—1960 гг.) обнаружить некоторые из кладов не увенчались успехом.



⁴⁷ Ср. также 4Q239.

⁴⁸ Некоторые исследователи полагают, что текст 4QMess ar является частью апокрифа «Рождение Ноя» («Книги Ноя»). См. e. g.: Eisenman, Wise, Jesus..., SS. 39—43, 56. См. также: J. A. Fitzmyer, The Aramaic "Elect of God" Text from Qumran Cave IV, CBQ 27 (1965), pp. 348—372; P. Grelot, Hénoch et ses écritures, RB 82(1975), pp. 481—500; García Martínez, Apocaliptic..., pp. 2—44; J. C. VanderKam, The Birth of Noah, QM 6 (1992), pp. 213f., n. 1. Ср., однако: Wacholder, Dawn..., p. 243, n. 54; ср. также: A. Caquot, 4QMess Ar I i 8—11, RQ 57—58 (1991), pp. 145—155.

⁴⁹ Ряд исследователей рассматривают Медный свиток не как инвентарную опись реальных сокровищ, а как плод воображения его создателей, отражение легенды об укрытых от завоевателей сокровищах Первого (Соломонова) или Второго Храмов.

Сопоставление основных социально-экономических характеристик Кумранской общины (общность имущества, коллективное хозяйство, коллективный обязательный труд, совместное решение важнейших вопросов жизни конгрегации, коллективные трапезы, целибат (по крайней мере, большинства общинников), аскетизм, эскапизм)⁵⁰, ее центральных идеологических представлений (доктрина о предрешении, дуализм, концепция индивидуального избрания членов общины, учение о бессмертии души и эсхатологическом воздаянии, пацифистские тенденции⁵¹) и отдельных положений галахи (е. г. временный отказ от храмовых жертвоприношений и спиритуализация культа, ритуальные омовения, предваряемые покаянием души, а также солнечный календарь) с образом жизни и мировоззрением иудейской религиозной секты ессеев привело абсолютное большинство исследователей к выводу, что рукописи Мертвого моря принадлежали *ессейской* конгрегации⁵². Основные до-

⁵⁰ Как замечает в своей книге «Иметь или быть?» основоположник неопрейдизма Эрих Фромм (1900—1980), в распорядке жизни Кумранской общины обнаруживается «этический ригоризм, связанный с отрицанием ориентации на обладание в пользу ориентации на бытие».

Ср. «Манифест Коммунистической партии» (дек. 1847—январь 1848), II, где К. Маркс и Ф. Энгельс утверждают, что «коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности» (курсив мой).

⁵¹ Ср., например, IQS (Устав) 10:18—19: «Я (с. Вразумляющий. — И. Т.) никому не воздам злом, (но) добром преследую (שׂוֹנֵן) мужа...» Обычно этот пассаж сопоставляют со знаменитой фразой Иисуса из Нагорной проповеди: «А я говорю вам: не противься злу» (Матф. 5:39; ср. Лк. 6:29). На наш же взгляд, позицию кумранского Вразумляющего более уместно сравнить с религиозно-этическим учением Льва Толстого (1828—1910) о «непротивлении злу насилием».

⁵² См., например: Dupont-Sommer, *Écrits...*, pp. 51—82, 381—392; Cross, *Library...*, pp. 37—79; H. Bietenhard, *Die Handschriftenfunde von Toten Meer (Hirbet Qumran) und die Essener-Frage: Die Funde in der Wüste Juda (Eine Orientforschung)* [in:] *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, hrsg. von W. Haase, Berlin—New York 1979, SS. 704—778; T. S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 1988; Callaway, *History...*, pp. 63—88; J. H. Charlesworth, *Qumran Scrolls and a Critical Consensus* [in:] *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, New York 1993, pp. XXXI—XXXVII; Betz, *Riesner, Jesus...*, passim.

Первым отождествил авторов рукописей Мертвого моря с ессеями Э. Л. Сукеник (в 1947/1948 гг.). О возможном ессейском происхождении Дамасского документа писал еще Эд. Мейер (см.: *Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart-Berlin, Bd. II, 1925, S. 399; первоначально этот исследователь полагал, что автором CD был фарисей (см.: *Die Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damascus*, Berlin 1919)).

Предпринимаются попытки отождествить кумранитов с фарисеями (см. е. г.: *Ch. Rabin, Qumran Studies*, New York 1973), саддукеями (см. е. г.: *R. North, The Qumran*

шедшие до нас сведения о движении ессеев содержатся в трудах проживавшего в Египте еврейского философа и экзегета Филона Александрийского [ок. 25 г. до н. э.—до 50 г. н. э.] («О том, что каждый добродетельный свободен», 72—91; «Апология» (отрывок об ессеях сохранился в сочинении христианского историка и писателя Евсевия Кесарийского [ок. 260—339 гг. н. э.] «Приготовление к Евангелию», VIII, II, 1—18); «О созерцательной жизни»), римского ученого и государственного деятеля Плиния Старшего [23/24—79 гг. н. э.] («Естественная история», V, 17, 73), иудейского историка и государственного деятеля, фарисея Иосифа Флавия [37/38—после 100 гг. н. э.] («Иудейская война», I, 78—80; II, 111—113, 119—161, 566—568; III, 9—12; V, 142—145; «Иудейские древности», XIII, 171—172, 371—379; XVIII, 11, 18—22; «Автобиография», 10—12), отцов церкви Ипполита Римского [ок. 170—235 гг. н. э.] («Опровержение всех ересей, или Философумена», IX, 18—28) и Епифания Саламинского [ок. 315—403 гг. н. э.] («Панарион», X; XIX; XX, 3, 1—4; XXIX). Отдельные сведения об ессеях содержатся также е. г. в сочинениях греческих философов-неоплатоников Порфирия [ок. 233—ок. 300 гг. н. э.] («О воздержании», IV, 11—13) и Синесия Киренского [370/375—413/414 гг. н. э.] («Дион», 3, 1—3 — отрывок из не дошедшей до нас ра-

"Sadducees", CBQ 17 (1955), pp. 165—188; A. M. Habermann, Megillot Midbar Yehuda — The Scrolls from the Judean Desert, Tel-Aviv 1959, pp. XV, 25—30 (*иерум*); M. R. Lehman, The Temple Scroll as a Source of Sectarian Halakha, RQ 36 (1978), pp. 579—588; J. Sussman, The Study of the History of Halakhah and the Dead Sea Scrolls, T 59 (1990), pp. 11—79 (*иерум*); L. H. Schiffman, The Sadducean Origins of the Dead Sea Scrolls Sect [in:] Understanding the Dead Sea Scrolls, ed. by H. Shanks, New York 1992, pp. 35—49; см. также: I. Lévi, Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple, REJ 61 (1911), pp. 161—205; 63 (1912), pp. 1—19; R. H. Charles (ed.), The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, vol. II (Pseudepigrapha), Oxford 1973, pp. 790—797; ср.: Schechter, Fragments..., pp. IX—XXIX, зелотами и сикариями (см. е. г.: J. Klausner, The Historical Significance of the "Hidden Scrolls", A. Biram Volume, Jerusalem 1956, pp. 162—166 (*иерум*); C. Roth, The Dead Sea Scrolls: A New Historical Approach, New York 1965; Driver, Scrolls), последователями Иоанна Крестителя (см. е. г.: B. Thiering, Redating the Teacher of Righteousness, Sydney 1979; *idem*, The Gospels and Qumran: The Qumran Origins of the Christian Church, Sydney 1981; *idem*, Jesus the Man: A New Interpretation from the Dead Sea Scrolls, Sydney-London 1992), эбионитами (см. е. г.: J. L. Teicher, The Dead Sea Scrolls — Documents of the Jewish-Christian Sect of Ebionites, JJS 2 (1951), pp. 67—99; ср.: J. Baer, The Manual of Discipline: A Jewish-Christian Document from the Beginning of the Second Century C.E. (including a Discussion of the Damascus Document), Z 29 (1964), № 1—2, pp. 1—60 (*иерум*)), общиной Иакова, брата Иисуса (см. е. г.: R. H. Eisenman, James the Just in the Habakkuk Peshet, Leiden 1986), и некоторыми другими религиозными течениями.

Критический разбор гипотез Л. Х. Шиффмана, Б. Е. Тиринг и Р. Х. Эйзенмана можно найти в книге: Betz, Riesner, Jesus..., passim.

боты философа кинико-стоического толка Диона Хрисостома [ок. 40—120 гг. н. э.]), латинского писателя и ученого III в. н. э. Солина («Собрание достопримечательностей мира», 35, 9—12) и христианских авторов Евсевия Кесарийского («Церковная история», IV, 22, 4—7 (пассаж из несохранившейся работы христианского писателя II в. н. э. Гегесиппа)), Иеронима [ок. 347—419/420 гг. н. э.] («О знаменитых мужах», XI), Филастрия [ум. ок. 397 г. н. э.] («Книга о различных ересьях», 9), Нила Синайского [ум. ок. 430 г. н. э.] («Трактат о монашеской практике», 1—4), Исидора Севильского [ок. 560—636 гг. н. э.] («Этимологии», VIII, 5, 5), монофизитского патриарха Михаила I Антиохийского [1126—1199] («Хроника», VI, I), в «Апостольских конституциях» (сборнике церковных правовых и литургических текстов, созданном ок. 380 г. адептом арианства), VI, 6 и составленной в Византии ок. 1000 г. энциклопедии — т. н. «Судалексиконе», 3123 («Ессеи»)⁵³⁵⁴.

Создатели талмудических сочинений, а также средневековые мусульманские и караитские авторы в своих работах не употребляли наименование «ессеи». На возможную причину этого мы укажем ниже (гл. III, 5); здесь же отметим, что в раввинистической литературе представители ессейско-кумранского движения, по-видимому, фигурируют (чаще всего) под обозначениями «цадокиды» (צַדִּיקִים; не путать с аристократической группировкой «саддукеев») и «бо-этусеи» (подробно об этом см. в гл. II, 1, § 4). Секты цадокидов и боэтусеев упоминаются также *e. g.* в трудах христианских писателей Иеронима и Филастрия, иудеохристианском сочинении III в. н. э. «Узнавания», I, 53—54 Псевдо-Климента, а также в произведениях средневековых караитских авторов Якуба аль-Киркисани (X в.), Сахля Абу аль-Сари (X в.), Сахля бен-Мацлиаха (900—950), Хасана бен-Машиаха (X в.), Иуды Хадасси (1075—1160), еврейских ученых, философов и экзегетов Саадии Гаона (882—942), Авраама ибн-Дауда (1110—1180), Моисея Маймонида (1135—1204) и еврейского гуманиста АзариИ деи Росси [ок. 1511—ок. 1578] (в книге «Светоч глаз» (1574 г.), гл. 4)⁵⁵. Аль-Киркисани замечает в «Книге

⁵³ Статья «Ессеи», вероятно, представляет собой цитату из недошедших до нас «Извлечений» византийского императора Константина VII Багрянородного (905—959) из «Хроники» (866/867 гг.) Георгия Монаха. (Ср. также: Нил, Трактат о монашеской практике, 3.)

Слово «суда» может означать «свайная постройка», «долговременное укрепление».

⁵⁴ См.: A. Adam, *Antike Berichte über die Essener*, Berlin 1961; *idem*, *Antike Berichte über die Essener*, neubearbeitete und erweiterte Aufl. von Ch. Burchardt, Berlin 1972; G. Vermès, M. D. Goodman, *The Essenes According to the Classical Sources*, Sheffield 1989.

⁵⁵ Подробно об этом см.: Driver, *Scrolls...*, pp. 9—13, 259—260; Wacholder, *Dawn...*, pp. 148—160.

огней и сторожевых башен» (937 г.), что приверженцы учения цадокидов назывались «пещерными людьми» (المغارية), поскольку «их (священные) книги были обнаружены в пещере»⁵⁶. О секте «пещерных людей» сообщают также мусульманские ученые и писатели Аль-Мутаххар бен-Тахир аль-Макдиси (X в.), Абу Райхан аль-Бируни (973—1048) и Мухаммад аль-Шахрагани (1071—1153)⁵⁷.

Ряд исследователей находят следы антиессейской полемики в произведениях Нового Завета⁵⁸. Полагают, что ессеи упоминаются здесь *e. g.* под наименованиями «иродиане» (Матф. 22:16, Мк. 3:6, 12:13, ср. Мк. 8:15)⁵⁹, «жепороки» (Матф. 7:15)⁶⁰, «животные» (Мк. 1:13; 1 Кор. 15:32⁶¹), «евреи» (Послание к евреям, *passim*)⁶² и некоторыми другими⁶³ (подробнее об этом см. ниже, гл. II, 3, I).

⁵⁶ Об обнаружении многочисленных еврейских рукописей (в т. ч. библейских текстов, включая более 200 (!) Псалмов Давида (ср. *e. g.* манускрипты 4QPs^f, 11QPs^a, 11QPsApos^a (ср. также 4Q380—381), содержащие апокрифические Псалмы)) в пещере неподалеку от Иерихона (расположен в *ca.* 12 км к северу от Вад-Кумрана) сообщает также патриарх Селевкии Тимофей I (726—819 гг. н. э.) в письмах к митрополиту Эламскому Сергию (ум. ок. 815 г.), христианскому лекарю при дворе багдадского халифа Харуна аль-Рашида (786—809) Габриэлю (ум. в 828 г.) и митрополиту дамасскому Шубхалмарану.

Обращает на себя внимание и замечание христианского ученого Оригена (ок. 185—253/254 гг. н. э.) относительно того, что текст Сексты (второго из трех анонимных греческих переводов еврейской Библии, включенных им в свою Гексаплу) был найден «вместе с другими еврейскими и греческими книгами в кувшине около Иерихона». (Ср. также: *Ессеи Кесарийский*, Церковная история, VI, 16, 1). Подробнее об этом см.: *Driver, Scrolls...*, pp. 7—9.

⁵⁷ Подробно об этом см.: *Driver, Scrolls...*, pp. 10—15.

⁵⁸ См., например: *C. Spicq, L'Épître aux Hébreux*, Apollos, Jean Baptiste, des Hellénistes et Qumrân, RQ 3 (1959), pp. 365—390; *D. Flusser, The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity*, SH 4 (1965), pp. 215—266; *C. Daniel, Une mention paulinienne des esséniens de Qumrân*, RQ 20 (1966), pp. 553—567.

⁵⁹ *C. Daniel, Les "Hérodiens" du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?* — RQ 21 (1967), pp. 31—53; *idem, Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens*, RQ 27 (1970), pp. 397—402. См. также: *Yadin, Temple Scroll*, 1983, pp. 138—139, nn. 67—70.

⁶⁰ *C. Daniel, "Faux Prophètes": surnom des Esséniens dans le Sermon sur la Montagne*, RQ 25 (1969), pp. 45—79.

⁶¹ *H. J. Schoeps, Beobachtungen zum Verstandnis des Habakkukkommentars von Qumran*, RQ 5 (1959), S. 77; *I. R. Tantlevskij, The Two Wicked Priests in the Qumran Commentary on Habakkuk*, n. 83 (*в печати*).

⁶² Ср.: *Y. Yadin, The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews*, SH 4 (1965), pp. 36—55; *H. Kosmala, Hebräer-Essener-Christen: Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung*, Leiden 1959; *Spicq, Épître...*, *passim*; *И. Д. Амусин, Новый эсхатологический текст из Кумрана (11QMelchisedek)*, ВДИ 3 (1967), сс. 45—62. См. также ниже, гл. III, 6, § 5, I.

⁶³ См., например: *C. Daniel, La mention des esséniens dans le texte grec de l'Épître de S. Jude*, M 81 (1968), pp. 503—521; *idem, Esséniens et Eunuques* (Matt. 19, 10—12), RQ 23 (1968), pp. 353—390; *idem, Les essenien et l'arrière-fond historique de la Parabole du Bon*

Плиний Старший, Дион Хрисостом (Златоуст) и Солин локализовали центральное есеейское поселение⁶⁴ («город»; Синесий Дион, 3, 2) на северо-западном побережье Мертвого моря. Именно в этом районе, в местности Хирбет-Кумран (3 км к северу от оазиса Айн-Фешха), было обнаружено в 1951 г. поселение, обитателям которого и принадлежали рукописи, укрытые в пещерах Вади-Кумрана. Руководивший раскопками Ролан де Во разработал получившую широкое распространение археологическую периодизацию кумранского есеейского поселения⁶⁵. I-й археологический период разделяется им на две фазы (2 стратума), Ia и Ib. Отсутствие в стратуме Ia нумизматического материала, а также то обстоятельство, что обнаруженные здесь фрагменты керамики идентичны с соответствующими находками в стратуме Ib, не позволяют более или менее точно определить время поселения общины в Хирбет-Кумране. Продолжительность фазы Ia определяется Р. де Во и другими исследователями приблизительно в 20—40 лет. На основании идентичности керамики стратумов Ia и Ib можно, по мнению французского ученого, говорить о непрерывном проживании общинников в Кумране в период I. Однако не исключена возможность, что *все* фрагменты керамики, обнаруженные в слое I, относятся к фазе Ib⁶⁶. То же обстоятельство, что строения фазы Ib возводились *на развалинах* построек фазы Ia, говорит, скорее, в пользу *перерыва* в проживании общинников в Хирбет-Кумране в период I⁶⁷. Во всяком случае, до окончательной обработки и опубликования всех мате-

Samaritain, NT 11 (1969), pp. 71—104; *idem*, Un essénien mentionné dans les Actes des Apôtres: Barjésu, M 84 (1971), pp. 455—476.

⁶⁴ Согласно сообщениям Филона Александрийского (О том, что каждый добродетельный свободен, 76) и Иосифа Флавия (Война, II, 124—125), есеейские общины проживали в различных местностях Палестины. Ср. также IQpHab 12:9—10.

⁶⁵ См., например: R. de Vaux, L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte, London 1961; *idem*, Archaeology and the Dead Sea Scrolls, London 1973.

⁶⁶ Ср.: J. H. Charlesworth, The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases among the Qumran Essenes, RQ 38 (1980), p. 218.

⁶⁷ Ср.: Cross, Library..., pp. 42—43.

риалов археологических раскопок данный вопрос следует, по-видимому, считать открытым⁶⁸.

Р. де Во, опираясь на нумизматические данные стратума Ib (5 бронзовых селевкидских монет времен правления царей Антиоха III (223—187 гг. до н. э.), Антиоха IV (175—163) и Антиоха VII (139—129), 11 серебряных селевкидских монет, отчеканенных в период между 145 и 125 гг. до н. э., и монеты иудейских первосвященников-правителей (царей): 1 монета Иоанна Гиркана I (134—104), 1 — Иуды Аристобула I (104—103), 143 монеты Александра Янная

⁶⁸ Ср.: B. Z. Wacholder, Toward a New Chronology of Qumran, 1993 SBL Abstracts, p. 180. По проблемам археологии кумранского есеевского поселения см. также e. g.: E. M. Laperrousaz, Qoumrân: L'établissement essénien des bords de la mer Morte. Histoire et archéologie du site, Paris 1976; *idem*, Datation..., pp. 55—60; *idem*, À propos des dépôts d'ossements d'animaux trouvés à Qumrân, RQ 36 (1978), pp. 569—574; *idem*, Problèmes d'histoire et d'archéologie Qoumrâniennes: à propos d'un souhait de précisions, RQ 10 (1980), pp. 269—291; *idem*, Brèves remarques archéologiques concernant la chronologie des occupations esséniennes de Qoumrân, RQ 46 (1986), pp. 199—223; Callaway, History..., pp. 29—51; G. J. Brooke, The Temple Scroll and the Archaeology of Qumran, 'Ain Feshkha and Masada, RQ 49—52 (1988), pp. 225—237; M. Broshi, The Archaeology of Qumran — A Reconsideration [in:] D. Dimant, U. Rappaport (ed.), The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research, Leiden 1992, pp. 103—115; Betz, Riesner, Jesus..., SS. 67—87.

Ряд исследователей пытаются коренным образом реинтерпретировать данные археологических раскопок Хирбет-Кумрана. См. e. g.: N. Golb, The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls, PAPhS 124 (1980), pp. 1—24; *idem*, Hypothesis of Jerusalem Origin of DSS — Synopsis, QCh 1 (1990), pp. 36—40; P. Donceel-Voûte, "Coenaculum" — La salle à l'étage du loculus 30 à Khirbet Qumrân sur la mer Morte, Res Orientales IV, 1992; M. Klinghardt, Qumran Nowhere? — pp. 31—37; Z. J. Kapera, Khirbet Qumran No More a Monastic Settlement, QCh 2/2 (1993), pp. 73—84; *idem*, Qumran Sessions at the International SBL Meeting in Münster (July 25—28, 1993), QCh 3 (1993), p. 13; H. Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus: Ein Sachbuch, Freiburg—Basel—Wien 1993, SS. 53—85. Ср.: Ph. R. Davies, How Not to Do Archaeology: The Story of Qumran, BA 51 (1988), pp. 203—207; *idem*, Re-Asking Some Hard Questions About Qumran, QM 2 (1993), pp. 38—42. Ср. также: H. Shanks, The Qumran Settlement — Monastery, Villa or Fortress? — BAR 19, № 3 (1993), pp. 62—65; D. Walker, Notes on Qumran Archaeology: The Geographical Context of the Caves and Tracks, QCh 3 (1993), pp. 93—100.

По мнению Н. Гольба, Кумран представлял собой военную крепость. П. Донсель-Вут считает, что Хирбет-Кумран был зимней виллой (а «скрипторий» — это, как ему кажется, обеденный зал). Х. Штегеманн допускает, что кумранское поселение было основано «для производства свитков» и что Хирбет-Кумран был своего рода «издательством». Низкий средний возраст обитателей поселения (на основании уже исследованных скелетов он определяется в 30—50 лет), возможно, объясняется каждодневным контактом людей с вредными химическими веществамн, использовавшимися при производстве свитков. (Ср.: Иосиф Флавий, Иудейская война, II, 151 (где говорится, что ессеи «так долговечны, что многие из них живут более ста лет»)). Наконец, отметим, что, по мнению Дж. Патрика, кумранские общинники не проживали в пещерах.

(103—76), 1 — царицы Александры Саломеи (76—67), 1 — Гиркана II (63—40) и 4 — Антигона Маттафии (40—37))⁶⁹, а также на обнаруженную в данном слое керамику (которую он датирует временем ок. 100—31 г. до н. э.), предположил, что кумранское поселение возникло в период между *ca.* 150 г. до н. э. и началом I в. до н. э. По мнению же Е.-М. Лаперузы, поддержанному рядом исследователей, общинники пришли в Хирбет-Кумран ок. 100 г. до н. э. или несколько позднее⁷⁰. В связи с последней гипотезой отметим, что П. У. Лэпп датирует фрагменты керамики стратума Ib 50—31 г. до н. э.⁷¹ В то же время П. Бар-Адон не видит критериев для столь точной датировки кумранской керамики и считает возможным говорить лишь о том, что керамические изделия, обнаруженные в стратумах Ib и II, были сделаны в период между 200 г. до н. э.—68 г. н. э. (без дальнейшей хронологической детализации)⁷².

В 31 г. до н. э. кумранское поселение было разрушено вследствие землетрясения (ср.: *Иосиф*, Война, I, 370; *idem*, Древности, XV, 121) и на время оставлено его обитателями (конец археологического периода I). Около 4 г. до н. э.—6 г. н. э. сектанты вновь поселяются в Хирбет-Кумране. Летом 68 г. н. э. кумранское поселение было захвачено и разрушено солдатами римского X легиона из Кесарии (конец археологического периода II). После 68 г. н. э. некоторые строения были отремонтированы и до середины 80-х гг. здесь проживали солдаты римского гарнизона. Кумранские постройки использовали также повстанцы Бар-Кохбы в период антиримского восстания в Иудее в 132—135 гг. н. э. (конец археологического периода III)⁷³.

⁶⁹ Ср.: R. Donceel, Reprise des travaux de publication des fouilles au Khirbet Qumrân, RB 99 (1992), p. 557—573.

⁷⁰ См., например: Laperrousaz, Remarques archéologiques..., p. 202. См. также: Calaway, History..., p. 50; Garcia Martínez, Origins..., pp. 115; 131—132, nn. 5—11.

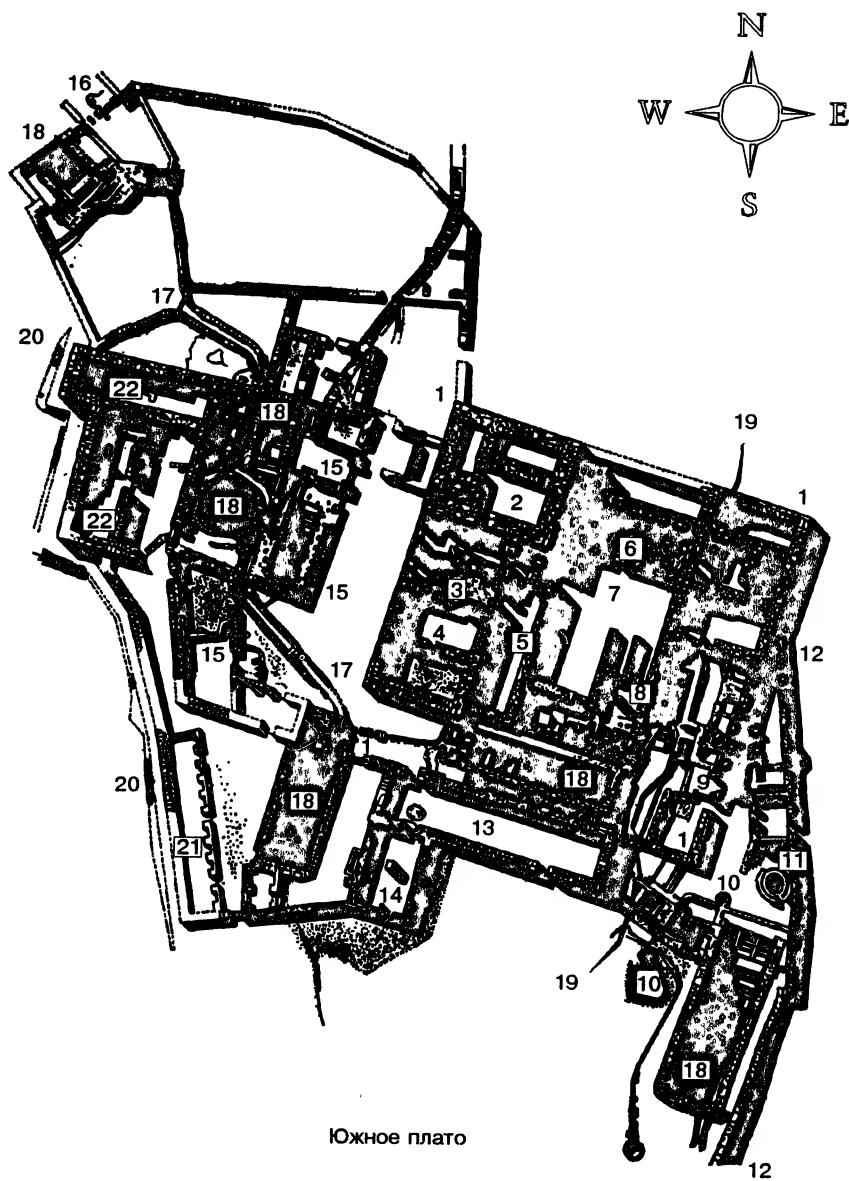
⁷¹ P. W. Lapp, Palestinian Ceramic Chronology, New Haven 1961, p. 12.

⁷² P. Bar-Adon, Another Settlement of the Judaean Desert Sect at En el-Ghuweir on the Shores of the Dead Sea, BASOR 227 (1977), pp. 1—25.

⁷³ В Хирбет-Кумране было обнаружено несколько кладов монет, относящихся ко всем трем археологическим периодам. В частности, в слое между I-м и II-м периодами в трех горшках обнаружено 558 серебряных монет. Большинство из них — тетрадрахмы (вес каждой — 17 г) тирского чекана, датируемые эрой Тири (т. е. начиная со 126 г. до н. э.). Все монеты данного клада по времени их чекана относятся к периоду между 9/8 гг. до н. э. и 1 г. до н. э./1 г. н. э. Общий вес клада — около 90 кг. Его историю объяснить пока трудно. (Ср. 3Q15 (Медный свиток)).



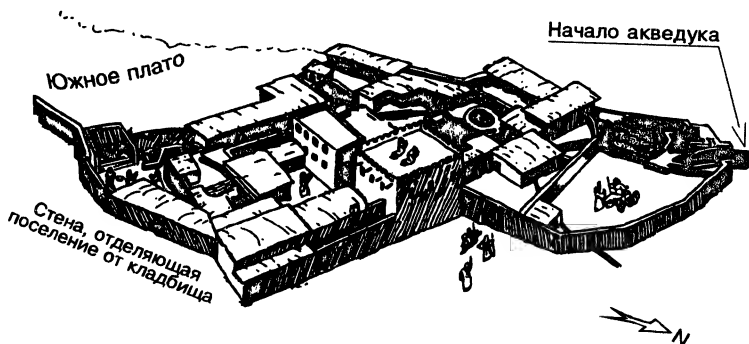
Остатки строений ессейского поселения в Хирбет-Кумране
фотография J. Starcky



План строения Хирбет-Кумрана

1 — углы укрепления периода железа II (VIII—VI вв. до н. э.); 2 — башня;
 3 — лестница, ведущая на верхний этаж; 4 — зал со скамьями вдоль стен (зал заседаний Совета общины?); 5 — скрипторий; 6 — кухня; 7 — двор; 8 — красильня (?); 9 — прачечная; 10 — гончарная мастерская; 11 — гончарные печи для обжига; 12 — стена, отделяющая строение от кладбища; 13 — зал собраний (и трапезная); 14 — посудная; 15 — ремесленные мастерские; 16 — начало акведука; 17 — соединение акведука с каналами поселения; 18 — большие цистерны (в т. ч. крупная цистерна VIII в. до н. э.); 19 — трещина от землетрясения 31 г. до н. э.; 20 — южное плато; 21 — подпорная стена вдоль западного плато; 22 — стойла (?); 23 — складские помещения

(по R. de Vaux и J. T. Milik)



(по: J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, New York 1993; реконструкция D. Lind, F. Blis-sard)



Столы и скамьи из кумранского скриптория
воспроизводятся по:
*A.M.Habermann, Megilloth Midbar Yehuda —
The Scrolls from the Judean Desert, Tel-Aviv 1959*



Четвертая кумранская пещера (4Q)
фотография S. Halliday



Первая кумранская пещера (1Q) изнутри
фотография C. Schilling

На основании данных обследования и раскопок кумранских кладбищ (большого основного некрополя и двух (трех?)⁷⁴ маленьких могильников) исследователи пришли к заключению, что в различные исторические периоды община насчитывала от 150 до 400 членов⁷⁵. Во вскрытых могилах основного некрополя были обнаружены только мужские останки (в 26 из *ca.* 1100 погребений)⁷⁶. Все погребения (за одним исключением) ориентированы головой на юг. По мнению Ж. Т. Милика, такое трупоположение диктовалось желанием, чтобы праведники при воскресении в Конце дней увидели Рай, находящийся, по учению ессеев, (*ex hypothesi*) на севере⁷⁷. Особенностью захоронений было также то, что труп клали в нишу (подбой), вырытую в восточной стенке могилы и прикрытую необожженным кирпичом или галькой. Могилы прикрывали большими камнями.

В двух небольших могильниках (возможно, более поздних по отношению к основному кладбищу) обнаружено несколько женских и детских погребений⁷⁸.

Ни монет, ни драгоценностей ни в одной из обследованных могил не обнаружено. В мужских погребениях нет никакого инвен-

⁷⁴ Ср.: *Broshi, Archaeology...*, p. 112, n. 26.

⁷⁵ См. е. г.: *W. R. Farmer, The Economic Basis of the Qumran Community*, ThZ 11 (1955), p. 304; *J. T. Milik, Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, transl. by J. Strugnell, London 1959, p. 97; *Vaux, Archéologie...*, pp. 69—70; *Амусин, Община*, с. 95; *Broshi, Archaeology...*, pp. 113f. Ср.: *Laperrousaz, Qoumrân*, pp. 99—109.

По мнению Дж. Патрика, в Хирбет-Кумране проживало одновременно не более 50—70 человек (см.: *Kapera, Qumran...*, pp. 79f.).

Согласно сообщениям Филона Александрийского (О том, что каждый добродетельный свободен, 75; ср.: Апология, (1) (в: *Евсевий Кесарийский, Церковная история*, VIII, 11, 1)) и Иосифа Флавия (Древности, XVIII, 20), в I в. н. э. в Палестине проживало более 4000 ессеев. Отметим, для сравнения, что самое мощное и влиятельное религиозное объединение в Палестине — фарисеи — насчитывали в своих рядах в I в. н. э. ок. 6000 человек (см.: *Иосиф, Древности*, XVII, 42).

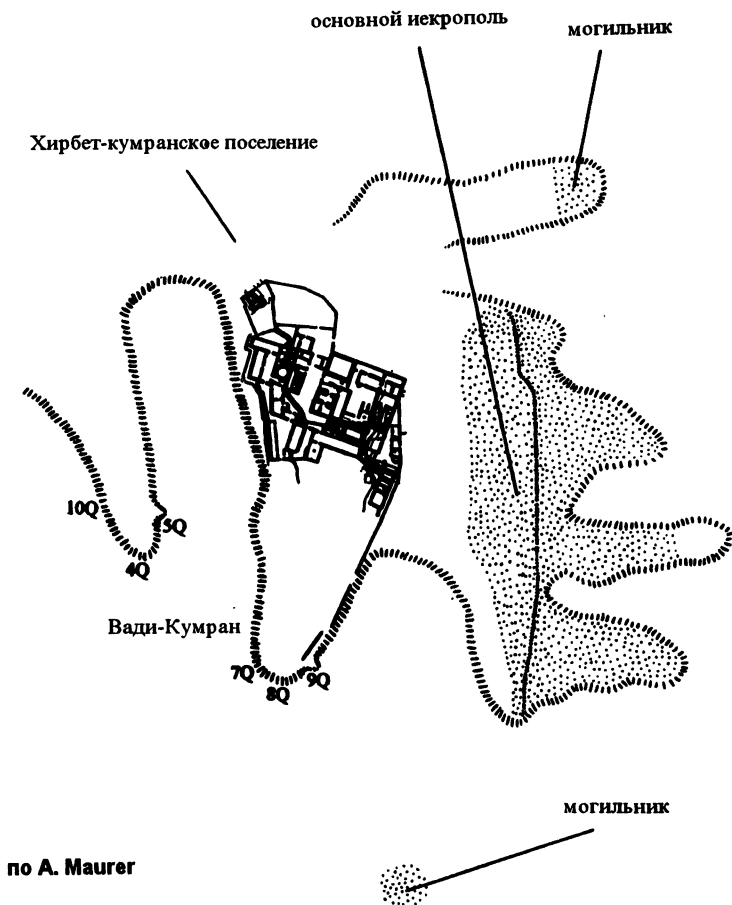
⁷⁶ Это, как кажется, свидетельствует в пользу того, что абсолютное большинство членов Кумранской общины (полноправные члены?) соблюдали целибат. См. также: *Davies, Re-Asking...*, pp. 41f.; *Betz, Riesner, Jesus...*, S. 77; *Broshi, Archaeology...*, p. 112f.

⁷⁷ *Hénoch au pays des aromates (ch. XXVII à XXXII): Fragments araméens de la Grotte 4 de Qumrân*, RB 65 (1958), pp. 70—77.

⁷⁸ См.: *Vaux, Archéologie...*, pp. 46f.; *idem, Archaeology...*, pp. 45—48; см. также: *Амусин, Община*, с. 25; *Betz, Riesner, Jesus...*, S. 77; *Davies, Re-Asking...*, pp. 41f; *Broshi, Archaeology...*, p. 111—113.

С. Х. Стекколл и ряд других исследователей полагают, что в Кумране было единое большое кладбище. (См. е. г.: *S. H. Steckoll, Marginal Notes on the Qumran Excavations*, RQ 25 (1969), pp. 37f., 44).

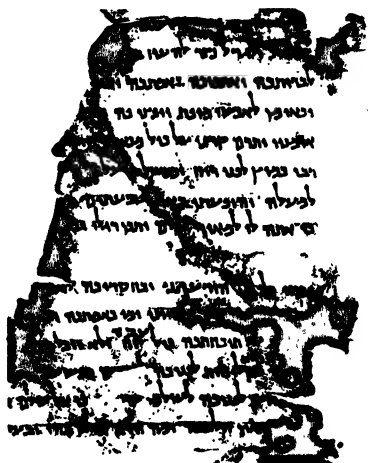
таря. В женских погребениях встречаются бедные украшения на скелетах⁷⁹.



⁷⁹ Всего из *ca.* 1200 могил кумранских кладбищ было вскрыто 52. Лишь один скелет был изучен детально. (См.: *N. Haas, H. Nathan, Anthropological Survey on the Human Skeletal Remains from Qumran, RQ23 (1968), pp. 345—351; Broshi, Archaeology..., p. 112; R. Hachlili, Burial Practices at Qumran, RQ 62 (1993), pp. 247—264.*)

ГЛАВА II

ИСТОРИЯ КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ. УЧИТЕЛЬ ПРАВЕДНОСТИ



1. КУМРАНСКАЯ ОБЩИНА ОК. 197/196—ОК. 159 ГГ. ДО Н. Э.

§ 1. ОСНОВАТЕЛЬ КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ И УЧИТЕЛЬ ПРАВЕДНОСТИ. ПРОРОЧЕСКАЯ БЛАГОДАТЬ УЧИТЕЛЯ

I

Большинство исследователей истории Кумранской общины исходят в своих реконструкциях из *априорной* посылки, согласно которой как фарисейское, так и есеейское движения (и, в частности, Кумранская конгрегация) зародились в лоне антиэллинизаторской общественно-религиозной организации хасидеев (חֲסִידֵי הַמִּסְתָּר «благочестивые»); греч. Ἀσδαϊοί) в 70-х—40-х гг. II в. до н. э.¹ Это мнение,

¹ См., например: Cross, Library..., pp. 53—54, n. 33; 95—101; 107, n. 66; 116f., 146—150, 170—173; Jeremias, Lehrer..., SS. 66—75, 160ff.; H. Stegemann, Die Entstehung der Qumrangemeinde, Bonn 1971, SS. 338—352; M. Burrows, The Dead Sea Scrolls, N. Y. 1955, pp. 274—275; E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. — A. D. 135): A New English Version Revised and Edited by G. Vermès, F. Millar, M. Black, Edinburgh, vol. II, 1979, pp. 400—403, 412—414, 585—590; J. Starcky, Les quatre étapes du messianisme à Qumrân, RB 70 (1963), p. 482; Vermès, Scrolls..., pp. 62—63; Callaway, History..., pp. 48—60.

По мнению Ж. Старки, «партия» хасидеев конституировалась в 174 г. до н. э. вследствие сильного шока, вызванного в иудейском обществе переименованием селевкидским царем Антиохом IV Епифаном Иерусалима в Антиохию (*ibidem*).

однако, вступает в противоречие с хронологическим ориентиром, засвидетельствованным в Дамасском документе (CD) 1:5—11 — единственном дошедшем до нас кумранском тексте, содержащем относительную датировку события, связанного с историей общины. Данный пассаж гласит: «И в период гнева, спустя триста девяносто лет после того, как Он отдал их (sc. иудеев. — *И. Т.*) в руку Навуходоносора, царя Вавилона (в 587/586 гг. до н. э. — *И. Т.*), Он призрел их. И Он произрастил от Израиля и от Аарона корень насаждения (*i. e.* Кумранскую общину; ср. CD 6:1—3, 1QH 8:5—11. — *И. Т.*), чтобы унаследовать Его страну и потучнеть благодаря лучшим дарам Его земли. И уразумели они грех свой, и познали они, что они люди виновные; но были они как слепые, как ощупью ищущие путь двадцать лет. И вник Бог в деяния их, что полным сердцем они искали Его, и Он поставил (רַחֵם) им Учителя праведности (מורה צדק; или: "Праведного учителя". — *И. Т.*), чтобы вести их (להדריך) по пути Своего сердца». Таким образом, согласно данному отрывку, община возникла около 197/196 гг. до н. э.² Сторонники «хасидейской гипотезы», однако, полагают, что упоминаемые в CD 1:5—6 «390 лет» не следует рассматривать как реальное историческое число лет. В качестве основания указывается на то обстоятельство, что при описании событий, относящихся к истории Второго Храма (520/516 гг. до н. э.—70 г. н. э.)³, еврейские историки Деметрий Хронограф и Иосиф Флавий допускали хронологические ошибки и что, следовательно (?!), кумраниты также «были плохо осведомлены в вопросах хронологии»⁴. Думается, что приведенный довод не обладает достаточной доказательной силой. Так, о хронологических исчислениях проживавшего в Александрии

² Упомянутые в CD 1:5—6 «390 лет» рассматриваются как реальное число лет *e. g.* в следующих работах: Charles, *Pseudepigrapha...*, vol. II, pp. 792, 800; Meyer, *Gemeinde...*, SS. 13f.; H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1952, pp. 62—64; G. Lambert, *Le Maître de Justice et la Communauté de l'Alliance*, NRTb 74 (1952), p. 275; A. Michel, *Le Maître de Justice d'après les Documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique*, Avignon 1954, p. 118; J. C. G. Greig, *The Teacher of Righteousness and the Qumran Community*, NTS 2 (1955—1956), p. 119; H. Bardike, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer: Die Sekte von Qumran*, Berlin 1958, S. 156; M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, London 1961, pp. 19f.; Wacholder, *Dawn...*, pp. 178—181. Ср.: Schechter, *Documents...*, pp. XII, XXIIIf., XXXI.

³ Так называемый Первый Храм был построен в Иерусалиме израильским царем Соломоном (ок. 970—931 гг. до н. э.) и разрушен вавилонянами в 587/586 гг. до н. э. По возвращении из Вавилонского плена ((597)586—538 гг. до н. э.) иудеи восстановили Храм (к 516 г. до н. э.); Второй Храм просуществовал до 70 г. н. э., когда он был разрушен римлянами в ходе Первой Иудейской войны.

⁴ Амусин, *Община*, с. 179; ср.: Vermès, *Scrolls...*, pp. 61—63.

в конце III в. до н. э. Деметрия мы узнаем *лишь* из сочинения Кли-мента Александрийского (ок. 150—215 гг. н. э.) «Строматы» («Ков-ры из лоскутов»), I, 21, 141. По словам этого христианского автора, Деметрий в работе «О царях Иудей» писал, что между падением под ударами ассирийцев столицы Израильского царства Самарии⁵ (722/721 гг. до н. э.) и воцарением в Египте Птолемея IV Филопато-ра (221 г. до н. э.) прошло 573 года и 9 месяцев (вместо реальных 500 лет), а от времени захвата вавилонянами Иерусалима (587/586 гг. до н. э.) до прихода к власти упомянутого египетского ца-ря — 338 лет и 3 месяца (вместо реальных 366 лет). Очевидная хро-нологическая непоследовательность (722 — 587 ≠ 773 — 338 !) не оставляет сомнений в том, что текст Климента дошел до нас в ис-порченном состоянии⁶. Что касается соответствующих ошибок Иоси-фа, то следует учитывать, что во-первых, в работах этого автора в ряде случаев используются *отличные* друг от друга *мессиянско-эсхатологические* хронологические традиции, восходящие к Дан. 9:24—27 (см. *e. g.*: Война, I, 70; Древности, XII, 322; XIII, 301; XX, 233—234; ср.: Война, VI, 311—312; ср. также: *Тацит*, Истории, V, 13; *Светоний*, Жизнь двенадцати цезарей, Божественный Веспасиан, 47)⁸, а также символические, круглые числа (см., например: Война, VII, 436)⁹. Во-вторых, Иосиф вообще проявляет труднообъяс-нимую непоследовательность при относительной датировке исто-рических событий послевоенного периода, подчас в рамках одного и того же произведения (ср., например, Древности, XII, 322 и XIII, 301; ср. также: Война, I, 70; VI, 270; VII, 436 и Древности, XIII, 301; XX, 234)¹⁰. В-третьих, следует учитывать, что «Иудейская война» (закончена ок. 79 г. н. э.) и «Иудейские древности» (работа завер-шена ок. 93/94 гг. н. э.) были созданы приблизительно на 200 лет позднее Дамасского документа (написан, по-видимому, в последней

⁵ По смерти Соломона в 931 г. до н. э. его царство распалось на две части — се-верное (Израильское) и южное (Иудейское).

⁶ См. также: *Demetrius the Chronographer: A New Translation and Introduction* by J. Hanson [in:] *Charlesworth* (ed.), *Pseudepigrapha...*, vol. II, p. 854, nn. b—f; cp. p. 844, n. 7. Ср.: *E. J. Bickerman*, *The Jewish Historian Demetrios* [in:] *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, ed. by J. Neusner, vol. III, Leiden 1975, pp. 80—84; *Driver*, *Scrolls...*, p. 312, n. 8.

⁷ См. также: *Zeitlin*, *Rise...*, vol. III, pp. 84—85.

⁸ См. также: *Driver*, *Scrolls...*, pp. 312—314; *F. F. Bruce*, *Biblical Exegesis in the Qum- ran Texts*, Den Haag 1959, pp. 61; 81, n. 62; *A. Laato*, *The Seventy Yearweeks in the Book of Daniel*, ZAW 102 (1990), pp. 212—225. См. также ниже (гл. II, 2, § 1).

⁹ См. также: *Driver*, *Scrolls...*, p. 362.

¹⁰ См. также: *Laato*, *Yearweeks...*, pp. 17—25.

трети II в. до н. э.; см. ниже, гл. II, 2, § 2, III). Как бы то ни было, хронологические заблуждения Иосифа Флавия не могут полагаться в качестве достаточного основания для девальвации хронологического указания CD 1:5—6, и, по принципу «бритвы Оккама», годы 197/196 до н. э. следует рассматривать как наиболее вероятное время возникновения Кумранской общины. Кроме того, ниже мы попытаемся показать, что и в текстах эфиопской книги Еноха (1 Ен.), гл. 90, Завещания Левия, гл. 17—18 и, возможно, книги Даниила 11:14 появление нашей конгрегации относится ко времени завершения борьбы селевкидского царя Антиоха III Великого с Лагидами (Птолемеями)¹¹ за обладание Келесирией и Палестиной (221—198/197 гг. до н. э.).

II

Эта война, положившая конец более чем столетнему господству Птолемеев в Иудее, принесла неисчислимые бедствия ее населению, отчасти сопоставимые с катастрофой 587/586 гг. до н. э. (когда вавилоняне разгромили Иудейское царство и разрушили Святилище). Страна была опустошена, а значительная часть населения вынуждена была покинуть ее. Иерусалим лежал в развалинах, частично был поврежден Храм (Иосиф, Древности, XII, 129—144). Критическая ситуация, сложившаяся в стране к концу войны, усугублялась ожесточенной борьбой проселевкидской и проптолемеевской группировок, фактически разделившей иудейскую гражданско-храмовую иерократическую общину¹² (ср.: Иосиф, Древности, XI, 111) на два противоборствующих лагеря (Иосиф, Древности, XII, 228—229). Все это, вкуче с общим хозяйственным упадком, бесчинствами откупщиков налогов (Иосиф, Древности, XII, 154—155, 179—185), постоянными разбойничьими нападениями самаритян (Иосиф, Древности, XII, 156), и могло рассматриваться автором (или авторами) Дамасского документа как следствие «гнева» Божьего (CD 1:5).

Думается, что основной причиной «гнева» Господня, обрушившегося на иудеев на рубеже III и II вв. до н. э., явилось начав-

¹¹ Лагиды (Птолемен) — цари эллинистического Египта (305—31 гг. до н. э.); первый царь — полководец Александра Македонского Птолемей I Лаг (367/366—283 гг. до н. э.).

¹² Иудейская гражданско-храмовая община возглавлялась первосвященником и его советом — Герусией. По-видимому, приблизительно со второй четверти II в. до н. э. место Герусии занимает Синедрион.

шееся со второй половины III в. активное распространение в их среде (в том числе, и среди части священства) эллинистических идей и практики (ср., например, *1 Ен.* 90:1—5; *Зав. Левия* 17:11; *Иосиф*, Древности, XII, 154—236; ср. также *Еккл.*)¹³. К началу II в. до н. э. Иудея сумела генерировать три основных «ответа» на эллинистический Вызов¹⁴. Часть высокопоставленных жрецов и, прежде всего, большинство священников садокидской линии (т. е. потомков Садока (Цадока) — (перво)священника времен израильских царей Давида и Соломона), поддерживаемых некоторыми аристократическими родами, выдвигают идею о безусловном скрупулезном исполнении всех предписаний Моисеевой Торы (Пятикнижия) и консолидации народа вокруг культа иерусалимского Храма¹⁵ (ср. *е. г.* Сир., *passim*; ср. также: *Иосиф*, Древности, XII, 157—229, XVIII, 16—17; *idem*, Война, II, 164—166; *Мишна* (в дальнейшем — *М.*), *Маккот*, I, 6). Эту группировку можно обозначить как протосаддукеи. Другая группа жрецов (в том числе, часть садокидов), концентрировавшаяся вокруг первосвященника Симона II Праведного (умер ок. 197 г. до н. э. (ср. *Сир.* 50:1—2 и *Иосиф*, Древности, XII, 136, 141; Древности, XII, 228—229 и *Дан.* 11:14)), а также представители интеллигенции («раббаниты» («учители»), «книжники», «писцы»), поддерживаемые зажиточными горожанами, во исполнение призыва мужей Великого Собрания о возведении «ограды (גִּזְרֵי) для Торы» (см. *е. г.* *М. Авот*, I, 1; *М. Берахот*, I, 1 (ср. IX, 5); *Авот рабби Натана* (в дальнейшем — *АрН*), А, 1—3 и Б, 1—4; ср. CD 4:19, 8:12, 19:24—25), активно включаются в процесс создания (по сути, закладывают основы) Устного Учения — системы галахот, имеющей целью приспособить древние предписания Пятикнижия к новым реалиям жизни¹⁶ (ср.: *М. Авот*, I, 2, 4; *АрН*, А, 4 (ср. 6) и Б, 5—9, 31 (ср. 11—13); CD 1:13—21, 5:20—6:2; ср. также: *Сир.*, 50; *Иосиф*, Древности, XVIII, 12—15; *idem*, Война, II, 162—166). Эту группировку можно было бы обозначить как протофарисеи. И, наконец, наши общинники (социальную принадлежность которых установить в настоящее время не представляется возможным; ср.: *Плиний*, *Естественная история*, V, 17, 73) во главе с группой радикально настроенных

¹³ См. также: *M. Hengel*, *Judentum und Hellenismus*, 2. Aufl., Tübingen 1973, SS. 199—393.

¹⁴ Строго говоря, с учетом собственно иудейских эллинистов и эллинизаторов, таких «ответов» было четыре. (Замечание В. А. Якобсона.)

¹⁵ Ср.: *Zeitlin*, *Rise...*, vol. I, pp. 275—291; *Beckwith*, *Pre-History...*, pp. 3—46.

¹⁶ Ср.: *Zeitlin*, *Rise...*, vol. I, pp. 275—301; *Beckwith*, *Pre-History...*, pp. 3—46; *Hengel*, *Judentum...*, SS. 307—318.

священников-садокидов, часть из которых, по-видимому, была близка к Симону II (ср. *1 Ен.* 90:6; CD 1:11—21, 7:11—14; см. также ниже, гл. II, 1, § 4), вдохновленные апокалиптическими сочинениями III в. до н. э. (в частности, произведениями енохического цикла (Астрономическая книга и Книга страж); см. выше, гл. I, I), призывали сограждан немедленно отрешиться от всего мирского, покаяться и принять участие в «приготовлении пути Господу» в мир (*Ис.* 40:3—1QS 8:13—14, 9:19—20) в рамках конгрегации «сынов Света» (ср. протоессеев), являющей собой прообраз общества Царствия Божьего¹⁷. Одной из основных причин появления данной группировки именно в 197/196 гг. до н. э., возможно, являлось «видение» Иезекииля о том, что гнев Господень, возбужденный грехами иудеев, сменится на милость по отношению к их «остатку» — зародышу Нового Израиля (ср. *Иез.*, 40—48) через 390 лет по разрушении Иерусалима вавилонянами (*Иез.* 4:5 (ср. 6:8—9); ср. также *Ис.* 37:31—32, *Зах.*, 12—13).

III

В кумранологии утвердилось мнение, согласно которому основателем и первым руководителем Кумранской общины являлся Учитель праведности¹⁸. В качестве основания указывают на текст Комментария на Псалом 37-й (4QpPs37) 3:14—16: «"Ибо благодаря Гос[поду] шаги мужа становятся твер[дыми], [ко всякому] пути его Он благоволит; если он упа[дет], то н[е] будет брошен, ибо Го[сподь] поддерживает руку его]" (*Пс.* 37:23—24). Истолкование этого относится к Священнику, Учителю [праведности], которого [из]брал Бог, чтобы (он) появился [...] Он утвердил его (נִצָּחַן), чтобы (по)строить Себе (נִלְבָּ; или: "ему". — *И. Т.*) общину...» К рассмотрению данного отрывка мы обратимся ниже; здесь же заметим, что упомянутая гипотеза вступает в противоречие с приведенным выше текстом CD 1:5—11, согласно которому Кумранская конгрегация («корень

¹⁷ Подробно об этом см. ниже (гл. II, 1, § 1, III—IV; § 4; гл. III, 3).

¹⁸ См., например: *Jeremias, Lehrer...*, SS. 147—148, 160—162; *J. Liver*, "The Sons of Zadok the Priests" in the Dead Sea Sect, RQ 21 (1967), pp. 11—12; *Yadin*, *Temple Scroll*, vol. I, 1977, p. 302; *Wacholder, Dawn...*, pp. 108—110, 140; *S. N. White*, *A Comparison of the "A" and "B" Manuscripts of the Damascus Document*, RQ 48 (1987), p. 552; *García Martiner*, *Origins...*, pp. 113—136; *idem* and *A. S. van der Woude*, *A "Groningen" Hypothesis of the Qumran Origins and Early History*, RQ 56 (1990), pp. 537f.

насаждения»¹⁹; ср. 1QH 8:5—11) возникла за 20 лет до того времени, когда Бог «поставил» общинникам Учителя праведности. В связи с данным пассажем из Дамасского документа (CD) Ф. Кросс предположил, что у Учителя мог быть предшественник, который основал общину и был ее первым руководителем²⁰. Однако, ввиду того, что в кумранских текстах не было найдено ни одного непосредственного указания на данную фигуру, гипотеза американского исследователя представлялась умозрительной²¹.

На наш взгляд, такое указание можно найти в тексте второго Благодарственного гимна, а именно, в 1QH 2:15—19, и принадлежит

¹⁹ По мнению Г. Иеремияса, Кумранская община названа в CD 1:5—11 «насаждением» (ср. 1QS 8:6, 11:8; 1QH 6:5), в то время как под обозначением «корень» подразумевается организация хасидеев (Lehrer..., SS. 156, 160, 256ff.). Некоторые исследователи полагают, что выражение «корень насаждения» является обозначением Учителя праведности. (См. e. g.: J. L. Teicher, *The Damascus Fragments and the Origin of the Jewish-Christian Sect*, JJS 2 (1951), pp. 134f.; Driver, *Scrolls...*, p. 475; Wacholder, *Dawn...*, pp. 109f.) Это, однако, не согласуется с контекстом.

Ф. Гарсиа Мартинес и А. ван дер Воуде полагают, что Кумранская община возникла в результате раскола в ессеиском движении, когда группа, возглавляемая Учителем праведности, отделилась от основной массы ессеев, руководимых Человеком лжи. (См. e. g.: García Martínez, *Origins...*, pp. 113—136; *idem* and Woude, "Groningen" Hypothesis..., pp. 521—541.)

²⁰ Американский исследователь допускает, что встречающийся в CD 6:2—11 наименование «Разъясняющий Учение» (דורש התורה) и «Законодатель» (המורה) могли относиться не к Учителю праведности, а к «раннему хасидейскому лидеру, предшественнику Учителя» (Library..., pp. 170ff.; см. также: Charles, *Pseudepigrapha...*, vol. II, pp. 812, 816; P. F. Callaway, *Qumran Origins: From the Doresh to the Moreh*, RQ 56 (1990), pp. 637—650). Это предположение, однако, представляется малоубедительным. Ибо, согласно CD 6:2—11, דורש являлся автором основополагающих предписаний, которыми кумраниты должны были руководствоваться вплоть до наступления Конца дней; в то же время в CD 1:9—10 общинники охарактеризованы «как слепые, как ослепшую ищущие путь (курсив мой. — И. Т.)» в первые 20 лет существования конгрегации. Ср. также CD 7:18—19, 4QFlor 1:11 и 4QPB 1:2, 5 (= 4Q252, 5:2,5), где обозначения דורש התורה никак не могут относиться к предшественнику Учителя. (См. также ниже.) Ср.: Старкова, *Памятники...*, сс. 95; 112, pp. 232; Thiering, *Redating...*, pp. 56f.; Амусин, *Община*, с. 175; Dupont-Sommer, *Écrits...*, p. 137, n. 2. Ср. также: J. Murphy-O'Connor, *Essenes...*, pp. 215—244; Ph. R. Davies, *Damascus Covenant*, Sheffield 1983, pp. 56—105; *idem*, *Behind the Essenes*, Atlanta 1987; *idem*, *Communities at Qumran and the Case of the Missing "Teacher"*, RQ 57—58 (1991), pp. 275—286; L. H. Schiffman, *The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect*, QCh 1 (1990), pp. 47f. (ср., однако: *idem*, *The Concept of the Messiah in Second Temple and Rabbinic Literature*, RE 84 (1987), p. 246, n. 13); Schweitzer, *Teacher*.

²¹ Ср.: Wacholder, *Dawn...*, p. 176: «...Кумран хранит абсолютное молчание относительно предшественников Садока» (здесь: Учителя праведности, которого звали Цадок (Садок); см. ниже).

оно самому Учителю праведности (он же Передающий Знание (2:13—14); ср. 4QpPs37 1:17—19 и 4:13—27, 1QpHab 2:1—4, 5:8—12, CD 20:10—15; см. также выше, гл. I, I)²². Автор текста, обращаясь к Богу, восклицает: «Я стал духом ревности по отношению ко всем толкователям скользкого, [и все] люди обмана ревут на меня подобно звуку шума многих вод, и злоумышлениями Велиала являются [все] их [замы]слы. И они опрокинули в яму жизнь Мужа (גבר), которого Ты утвердил среди нас и которого Ты учил (וְתִלְמַדְנוּ)» (אשר הכינותה בנו ותלמדנו), вложив разум (בִּינָה; "разумение". — И. Т.) в его сердце, чтобы (он мог) открывать Источник Знания для всех разумеющих (מְבִינִים). Но они превратили их (ср. "толкователи скользкого" и "люди обмана" "превратили" "разумеющих" (i. e. общинников²³). — И. Т.) необрезанностью уст и "иным" языком (ср. Исх. 6:12, 30, 28:11; 1QH 4:16. — И. Т.) в народ неразумеющий, дабы они запутались в своей ошибке»²⁴. На наш взгляд, в стк. 17—18 Гимна Учитель говорит о своем

²² См. также тезисы нашего доклада «Являлся ли Учитель праведности основателем Кумранской общины?», прочитанного в марте 1988 г. на заседании Сектора древнего Востока ЛО ИВ АН (ныне — СПб ФИВ РАН), посвященном памяти акад. В. В. Струве (НАА 3 (1988), с. 170).

²³ Ср. CD 6:2—3; 1QSa 1:28.

²⁴ Текст приведен в чтении А. М. Хаберманна (Megillot..., p. 119), полагавшего, что под упоминаемым здесь Мужем подразумевается Учитель праведности и что последний, следовательно, не мог быть автором Благодарственных гимнов (*ibidem*, p. 202). Первоиздатель Свитка гимнов Э. Л. Сукеник считал, что в стк. 17-й 1QH, 2 написано не גבר (здесь: «среди нас»; ср. e. g. CD 20:30; 4QDibHam^a 2:13, 3:11), а פִּי (здесь: «в мои уста» или «моими устами», «по моим устам», т. е. «по моему повелению» (ср. e. g. 1QH 1:21, 4:27, 5:4, 6:9, 14, 14:14)). (См. e. g.: Scrolls..., plate 36.) Однако, такое прочтение этого слова в данном контексте лишает фразу смысла, ибо, по представлению автора Благодарственных гимнов, абсолютно все в мире совершалось и совершается лишь «по Воле» Господа Бога (см. e. g.: 1QH 1:8—21, 10:8—12, 12:1—11; ср. 1QS 3:15—17; 11:10—11, 17—18); сам же создатель Гимнов в своей земной ипостаси есть «прах» перед Всевышним, лишенный способности не только что-либо «сказать» или «сделать» без «Его Воли», но даже «помыслить» самостоятельно (см. e. g.: 1QH 1:22—30, 3:23—25, 4:29—33, 7:32—33, 10:2—7 (!), 11:3—6, 12:24—35, 18:25—27, 31; fr. 1, 8, fr. 2, 4, 9, fr. 3, 5—6; 4Q428 (4QH^b), fr. 15, l. 2; ср. также гл. IV, I—II). (Судя по фотокопии оригинального текста 1QH, 2, допустимы оба варианта прочтения.)

Несмотря на то, что текст 1QH 2:17—18, где идет речь о деятельности и судьбе Мужа, дошел до нас в хорошем состоянии (за исключением стершейся буквы י («нун») в слове וְתִלְמַדְנוּ, которая, впрочем, легко восстанавливается), ряд исследователей, в целом соглашаясь с чтением Э. Л. Сукеника, исправляют (!) написание отдельных слов в стк. 17 с целью «показать», что в данном отрывке Учитель праведности говорит о себе в третьем лице. Так, М. Мансур, Я. Лихт, Б. Тиринг и Г. Вермеш полагают, что к слову פִּי следует(?) добавить букву ו («ав») в качестве местоименного суффикса 3-го л. ед. ч. м. р. (См.: J. Licht, *The Thanksgiving Scroll*, Jerusalem 1957, p. 68 (*usum*); Mansoor, *Hymns*, p. 107; Thiering, *Redating...*, p. 85; Vermès, *Scrolls...*, p. 154.) Я. Лихт,

предшественнике, человеке, который мог быть основателем Кумранской общины и ее первым руководителем. Показательно, что в 1QH 2:17, где речь идет об «утверждении» Мужа Богом «среди» общинников, используется тот же глагол **הכין** (hiph. от **כחן**; букв. «устанавливать», «воздвигать», «учреждать»), что и в 4QpPs37 3:16, где говорится о Божественном «утверждении» Учителя праведности во главе организации (ср. 1QH 10:21). Думается, что упоминаемый в Гимне № 2 Муж мог руководить общиной в первые 20 лет ее существования (см. CD 1:9—10), вероятно, вплоть до своей смерти, а, возможно, и гибели от рук представителей группировки («общины»; 1QH 2:32, 4QpIs^c, 10) «толкователей скользкого» (**דורשי חלקות**) — зд. протофарисеев (см. 4QpNah (Комментарий на книгу пророка Наума)²⁵; ср. CD 1:18; см. также ниже, гл. II, 1, § 4, III; 2, § 3). Во всяком случае, фраза «они опрокинули в яму жизнь Мужа»

кроме того, считает, что слово **ותלמדו** «должно» читаться как **ותלמדו** (*ibidem*). В связи с гипотетическим чтением **וְכִי** С. Хольм-Нильсен замечает, что глагол **הכין** (hiph. от **כחן**) не встречается в еврейской Библии ни в сочетании с дополнением, вводимым предлогом **ב**, ни со словом **פה** («рот», «уста») в качестве дополнения (*Hodayot: Psalms from Qumran*, Aarhus 1961, pp. 37f.).

А. Дюпон-Соммер, Ж. Карминьяк и Г. Иеремияс высказывают предположение, согласно которому две буквы **ו** («вав») в начале и конце слова **ותלמדו** являются соответственно конечной буквой предыдущего слова **כִּי** и начальной следующего слова **בִּינָה**, и читают фразу из стк. 17 следующим образом: **אֲשֶׁר הִכִּינוּהָ בִּינָה () ותלמדו ()** (См.: *A. Dupont-Sommer, Le Livre des Hymnes découverts près de la Mer Morte* (1QH), Paris 1957, p. 32, n. 7; *idem, Écrits...*, p. 221; *Carmignac, Guilbert, Textes...*, p. 186; *Jeremias, Lehrer...*, SS. 194f.; см. также: *F. M. Strickert, Damascus Document VII, 10—20 and Qumran Messianic Expectation*, RQ 47 (1986), p. 343). Данная «реконструкция» текста представляется неудовлетворительной уже по той причине, что между словами **בנו** (**כִּי**), **ותלמדו** и **בִּינָה** имеются отделяющие их одно от другого промежутки. Кроме того, отметим, что слово **תלמד** («учение»), не встречающееся в еврейской Библии, зафиксировано в кумранских текстах один раз — в 4QpNah 2:8 в *scriptio plena* **ותלמדו** (которое вообще характерно для рукописей Мертвого моря).

Наконец, П. Вернберг-Мёллер, учитывая то обстоятельство, что в кумранских текстах буквы **ו** («вав») и **י** («йод») слабо дифференцированы, усматривает в слове **ותלמדו** местоименный суффикс 1-го л. ед. ч., а выражение **חַיִּי גִבֹּר** («жизнь Мужа») читает как **חַיִּי גִבֹּר** («учение мужа»). (См.: *Review of E. Nielsen and B. Otzen, Dødehavsteksterne i oversættelse*, RQ 1 (1958/1959), p. 543; ср.: *Licht, Hymns...*, p. 68.)

Подобного рода «реконструкции» и «конъектуры» представляются неоправданными не только с точки зрения палеографии, но также и стилистики, поскольку автор Гимна № 2 говорит о себе в данном произведении только в первом лице (см. 1QH 2:1—19), и внезапный «переход» в строках 17—18 на третье лицо кажется маловероятным. Кроме того, выражение «они опрокинули в яму жизнь Мужа» предполагает, что он был мертв к моменту создания второго Благодарственного гимна. (См. также ниже.)

²⁵ Подробный анализ данного текста см. ниже (гл. II, 2, § 3).

(ויהפוכו לשוחה חיי גבר) предполагает, что он отошел в мир иной ко времени создания второго Благодарственного гимна. В связи с данным выражением отметим, что слово **קִיָּא** (**קִיָּא**; букв. «яма»), употребляется в Библии, как правило, в качестве синонима «(по)гибели» (в том числе «гибели» из-за чужого коварства (см.: *Иер.* 6:2, 18:20 (!), 22, *Пс.* 57:7, 119:85, *Прит.* 22:14, 23:27); ср. **קִיָּא** — «яма» для поимки львов (в т. ч. фигурально); «яма» *Шеола* (ср. подземного обиталища душ мертвых)). Учитывая то обстоятельство, что общинники хоронили тела умерших в могилах, можно предположить, что кумранское выражение «опрокинуть жизнь в яму» (в Священном Писании оно не встречается) приблизительно соответствует русскому «свести в могилу»²⁶.

Намек на смертельную опасность, угрожавшую первому руководителю конгрегации со стороны ее внешних врагов, можно, на наш взгляд, усмотреть и в тексте Дамасского документа (CD) 1:18—2:1, где говорится, что на заре Кумрана (ср. CD 1:13—19 и 4:4—8, 19—20, 5:20—6:3, 7:11—14, 19:21—26) представители «общины» «толкователей скользкого» «ополчились на жизнь праведного человека (он же Муж, упоминаемый в 1QH 2:17—18 (?); ср. *Пс.* 94:21. — *И. Т.*), и всеми жившими в непорочности (ср. кумранскими общинниками. — *И. Т.*) погнушалась их душа, и они преследовали их мечом...»

Думается, что именно по смерти Мужа (гипотетически ок. 177/176 гг. до н. э.) Бог и «поставил» (букв. «поднял») общинникам Учителя праведности, «дабы (теперь. — *И. Т.*) он вел их (**להדריךם**) по пути Его сердца»²⁷ (CD 1:11). В этом отрывке из Дамасского документа говорится, на наш взгляд, скорее не о первом появлении Учителя в Кумранской общине (где он мог пребывать еще при жизни своего предшественника), а о том, что через 20 лет после ее возникновения он конгрегацию возглавил. Используемый здесь глагол **הִדְרִיךְ** (hiph. от **דָּרַךְ**), означающий «вести», «направлять», «руководить», «наставлять», как раз и указывает на начало осуществления Учителем праведности данной функции. В пользу предположения о том, что эта личность появилась в общине еще до 177/176 гг. до н. э. свидетельствует, по нашему мнению, и текст 1QH 8:4—6 (Благодарственный гимн № 14), где Учитель благодарит Господа за то, что Он «поместил» его «у истока (водных) пото-

²⁶ Ср. перевод данной фразы, предложенный Б. Тиринг: «...они обратили к могиле жизнь мужа...» (*Redating...*, p. 85). Ср.: *Holm-Nielsen*, *Hodayot...*, p. 32; *Habermann*, *Megillot...*, p. 202.

²⁷ Ср. 1QH 4:18, 21, 24; 6:6—7, 21. Ср. также *Прит.* 23:19; *Еккл.* 11:9.

ков в пустыне»²⁸ (ср. в Кумранской общине, которая, следовательно, уже существовала к тому времени), среди «деревьев жизни у секретного источника» (*и. е.* среди общинников (ср. CD 1:7)²⁹)³⁰.

В свете сказанного упомянутый выше текст Комментария на Псалом 37-й (4QpPs37) 3:14—17 может, как кажется, быть восстановлен следующим образом: «...Истолкование этого (ср. Пс. 37:23—24. — *И. Т.*) относится к Священнику, Учителю [праведности], которого [из]брал Бог, чтобы он появился в [сообществе (или: "[Совете]"; ср. 1QH 14:18. — *И. Т.*) и которого] Он утвердил (или: "поставил". — *И. Т.*), чтобы строить Ему общину (³¹ [אשר ³² יחד] לעמוד עדה הכינו לבנות לו עדה [Нового Завета] (ср. 1QpHab 2:3, CD 6: 9, 8:21, 19:32—34, 20:12; или: "общину [бедных]" (ср. 4QpPs37 2:10, 3:10). — *И. Т.*) ...[и] путь его Он направил к Своей Истине (или: ...[и] путь свой он (*и. е.* Учитель. — *И. Т.*) направил к Его Истине)». На наш взгляд, данный текст в таком прочтении подразумевает, что Учитель праведности был «утвержден» в качестве руководителя общины (получив тем самым возможность оказывать непосредственное влияние на ее «строительство») лишь через определенное время после ее возникновения. В то же время, фраза לבנות לו עדה («чтобы построить (или: "строить") ему общину») может быть понята и так, что объектом действия оказывается здесь не Бог, а Учитель праведности. В связи с данным предположением укажем на текст Дамасского документа (CD) 3:19—20, где о возникновении конгрегации говорится следующим образом: «И Он построил (ויבן) им (ср. общинникам. — *И. Т.*) дом (בית) истинный в Израиле (*и. е.* общину — духовный храм (ср. 4QFlor 1:6—7a, 1QS 8:4—10, 9:3—6; ср. также 1 Сам. 2:35, Ис. 28:16, 1 Пет. 2:5—8). — *И. Т.*), подобный которому не появлялся ни прежде, ни до сих пор». При таком понимании фразы לבנות לו עדה оказывается — если отвлечься от предложенной выше интерпретации 4QpPs37 3:15—16 и не учитывать восстановленного в стк. 16 слова יחד («единство», «общность», «сообщество»),

²⁸ Ср. Ис. 35:7, 41:18—19, 44:3, 49:10, 60:13.

²⁹ Ср. также Ис. 60:21, 61:3, Иер. 17:8, Иез. 31:14, Пс. 1:3, Прит. 3:18, 11:30, 13:12, 15:4, Юб. 1:16, Пс. Сол. 14:2—3, Од. Сол. 11:15—16; 4 Езд. 5:23—25, 9:22.

³⁰ Ср. также 1QH 4:24—25; 6:5; 14:18 (!).

³¹ Ср. восстановление, предложенное Дж. Страгнеллом: "...[פניו כיא]..." («...п[ред Ним, ибо]...») (Notes en marge du volume V des «Discoveries in the Judaean Desert of Jordan», RQ 26 (1970), p. 215). Ср. также: J. M. Allegro (with collaboration of A. A. Anderson), Qumran Cave 4. I (4Q158—4Q186), DJD V, Oxford 1968, p. 44 («...[אשר]...» («...и [которого]...»)); Wacholder, Dawn..., p. 137.

О возможной иной интерпретации пассажа 4QpPs37 3:15—16 см. в гл. III, 6, § 2, IV.

³² Или: [עצ] ³²; ср. Дан. 11:2.

«община»), — что Кумранская община была «построена» Богом специально для Учителя праведности, а следовательно, последний не являлся ее основателем.

Говоря о своем предшественнике в Гимне № 2, Учитель отмечает, что тот имел «в сердце своем» «разум», чтобы «открывать (или: "открыть") Источник Знания (נֹרָא מְדִינָה)» для «разумеющих» общинников (1QH 2:17—18; ср. 4Q525 1:1—2). Из ряда текстов Благодарственных гимнов (е. г. 1QH 1:20, 24—25, 10:4—7, 9, 11:3—10 (ср. Пс. 73:11), 12:29—33, 14:12—13, 15:12—13; см. также 1:27, 12:10, fr. 4, 15 (ср. 1 Сам. 2:3, Пс. 94:10, Иов. 21:22, 4Q510, 1, 2, CD 2:3—4)), Гимна, заключающего Устав общины (1QS 11:3, 17—18; см. также 3:15), а также некоторых других произведений кумранитов явствует, что Источником истинного Знания для них был Господь Бог. В 1QS 10:13 (ср. 11:3) и 1QH 12:29 выражение נֹרָא מְדִינָה употреблено как синоним Бога. Это позволяет предположить, что в тексте 1QH 2:17—18 речь идет о рациональном познании Господа, Его Замыслов, Воли. О «вразумлении» паствы «в познании Всевышнего (נֹרָא מְדִינָה)» первым духовным наставником конгрегации сообщается также в 1QS 4:20—22 (см. ниже). Указание на то, что ессеи занимались подобного рода умственной деятельностью, содержится и в сочинении Филона Александрийского «О том, что каждый добродетельный свободен», 80, где говорится об осуществлении ими «философского» анализа «бытия Бога (ὁλόκληρος θεός)». (См. также: *idem*, О созерцательной жизни, 11, 26 (ср. 29, 89—90); *Ипполит*, Опровержение всех ересей, IX, 27; *Нил*, Трактат о монашеской практике, 4—5; ср. 11QPs^a 154, 5—15 (!)).

Сказанное позволяет, по нашему мнению, объяснить, почему в тексте CD 1:9—10 говорится, что хотя общинники и «искали» (נִשְׁרָרְוּ; «исследовали», «изучали», «объясняли», «истолковывали») Бога «сердцем» (ср. *Еккл.* 1:13, 7:25, 1Хр. 28:9), т. е. «разумом», вместе-лицем которого являлось, по представлению древних евреев, сердце³³ (ср. е. г. 4Q298 1:1—2; 1QH 2:17—18, 4:21, fr. 4, 12; 1QpHab 2:8),

³³ Ср.: S. Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae Atque Chaldaicae*, Tel-Aviv 1955, p. 627, где слово לֵב (букв. «сердце») интерпретируется как "agendi sentiendique ratio; intellectus, sapientia; conscientia".

В эллинистический период слово לֵב (לִבָּ) употреблялось как синоним «разума», «рассудка», «разумения», «сознания» и т. п., естественно, фигурально.

Судя по дошедшим до нас источникам, первым из греков, кто связал процесс мышления с функциями головного мозга, был врач и мыслитель Алкмеон Кротонский (кон. VI—пер. пол. V вв. до н. э.). См. е. г. : *Калкидий*, Комм. к «Тимею» Платона, гл. 246; ср.: *Феофраст*, Об ощущениях, 25; ср. также: *Гиппократ*, О священной болезни, 14, 17; *Платон*, Федон, 96 а—b; *Аристотель*, Вторая аналитика, В 19.100 а 3.

«но были как слепые и как ощупью ищущие путь» первые 20 лет существования организации. Дело, видимо, в том, что основатель и первый руководитель общины обладал, по представлению кумранитов, лишь рациональной способностью постигать Волю Божию, «разум» стоял между ним и Богом, в то время как его преемник, Учитель праведности, получал непосредственные Откровения. (В связи с данной дифференциацией ср. *Иер.* 14:14, 23:16 (ср. 26); *Иез.* 13:2—4, 6—7 (ср. 17), *Числ.* 16:28³⁴; ср. также: *Б. Спиноза*, Богословско-политический трактат, I, 1—21; IX, 1—11, XI, 4³⁵.) В пользу предположения о том, что Учитель претендовал на обладание пророческой благодатью и был признан в качестве пророка *ex Revelatione* своими адептами, свидетельствует следующее. В 1QpHab (Комментарий на книгу Аввакума) 2:2—3 сообщается, что он получал «информацию» непосредственно «из уст Бога» (לִפְנֵי ה'; ср. *Иер.* 23:16, *Иез.* 3:17, 2 *Хр.* 35:22, 36:12; ср. также *Ис.* 59:21), а в 1QpHab 7:4—5 — что «Бог возвестил ему все тайны слов Его рабов-пророков». В связи с последним текстом отметим, что сам Учитель в Гимнах неоднократно заявляет, что Господь поведал ему содержание «чудесных тайн» (1QH 1:22, 4:27—28, 5:26, 7:27, 10:13—14, 11:9—10, 16—17, fr. 4, 16—17; ср. *Ам.* 3:7³⁶, *Дан.* 2:18—19, 28—30, 47, 4:6, 15, *Ефес.* 3:3—5³⁷, *Рим.* 16:25—27³⁸). Кроме того, Учитель праведности называет себя «Рабом» Бога, на которого Он «возложил Свой Святой Дух» (см. e. g. 1QH 7:6—7, 13:18—19, 14:25, 17:26; ср. «Песни Раба Господа» из Второ-Исайи; см. также ниже, гл. III, 4, II).

³⁴ Ср. также: *A. J. Heschel*, *The Prophets*, vol. II, N.Y. 1975, pp. 206—209, 215; *O. Betz*, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960, SS. 61—98.

³⁵ В данном пассаже Барух (Бенедикт) Спиноза (1632—1677) замечает: «...Пророки ...воспринимали открываемые вещи, не прибегая к силе Естественного Света (ср. разума. — *И. Т.*), то есть, не делая умозаключений (*Prophetæ ...res revelatas non ex virtute Luminis Naturalis, hoc est, non ratiocinando percipiebant*)... Пророчества содержат только чистые догматы и решения, потому что в них вводится Бог как бы утверждающий, который не умозаключает, но решает вследствие абсолютной мощи своей природы ... Авторитет пророка не позволяет умозаключать (*Prophetæ autoritas ratiocinari non patitur*); ведь всякий, желающий подкрепить свои догматы разумом, тем самым подвергает их свободной критике каждого».

³⁶ «Ибо не сделает Господь Бог ничего, не открыв Свою тайну рабам-пророкам Своим».

³⁷ Ср. также 1 *Кор.* 2:1—10, 13:2; *В. Т. Бава Батра*, 12a—b, 14b; *Седер 'Олам Раба*, 30. Ср. 1QpHab 6:12—7:8.

³⁸ Здесь говорится об «откровении тайны, о которой от вечных времен было умолчано, но которая ныне явлена» и «возвещана всем народам» «через Иисуса Христа»; эта «тайна», однако, содержалась уже в «пророческих писаниях» (16:26).

Святым Духом он, в частности, «познает» Господа³⁹ (в отличие от своего предшественника, имевшего возможность постигать Всевышнего лишь собственным «разумением»). В тексте же 1QH 4:6 (Благодарственный гимн № 8) автор прямо говорит о персональной Теофании. Далее, в пассаже 1QH 4:10—20 (Гимн № 8) Учитель праведности, «внимающий» «слову» Бога и передающий «истинное» «видение Знания» (חזון דען) противопоставляет себя «пророкам лжи» (נביאי כוזב) и «провидцам обмана», «заблуждения» (חזוי רמיה, תעוה). С учетом того, что в еврейской Библии слово חזון (наряду с חזון, חזיון, חזה, מחזה, а также מראה и ראה) употребляется как *terminus technicus* для обозначения пророческого «видения», можно говорить об авторе Гимна как о *пророке истины* (ср. CD 2:12—13; 1QH 18:14; 4Q430 (4QH^d), fr. 1, l. 6; ср. также Числ. 24:16, 1 Макк. 14:41, 4:6). Учитель противопоставляется тем, кто «пророчествовал (נבא) ложь» и в Дамасском документе (CD) 6:1—11. Еще одним аргументом, доказывающим, что מורה воспринимался своими приверженцами в качестве пророка, можно считать и следующее соображение. Поскольку псалмотворчество рассматривалось в Кумране как вид «пророчества» (נבואה; 11QPs^a 27:11), постольку и автора кумранской Псалтири (Свитка гимнов) — Учителя праведности его адепты должны были считать пророком.

Наконец, в пользу того, что данный лидер общины почитался в качестве пророка по Откровению, говорят, как кажется, такие его (само)обозначения, как מליץ דען («Передающий Знание») и מורה הצדק («Учитель праведности»). Первое наименование обычно переводят как «Истолкователь знания»⁴⁰. В предлагаемом нами переводе данного выражения мы исходим из того, что מליץ (part. hiph. от ליץ) — это тот, кто передает чужую речь, посредник (см. Быт. 42:23; Исх. 43:27; Иов. 16:20, 33:23; 2 Хр. 32:31; ср. финик. mlš [לץ] («посредник», «ходатай»)), и уже отсюда вторичное значение — «переводчик», «истолкователь» (ср. Быт. 42:23 (LXX), где מליץ

³⁹ См. e. g. 1QH 12:11—13; 14:12—14.

⁴⁰ См., например: M. Burrows, *Scrolls...*, p. 401; Mansoor, *Hymns*, p. 106; Carmignac, *Guilbert*, *Textes...*, p. 186; Dupont-Sommer, *Ecrits...* pp. 220, 372; Thiering, *Redating...*, p. 18; Амусин, *Община*, с. 66. Ср. следующие переводы данной фразы: «тот, кто истолковывает с глубоким знанием» (T. M. Gaster, *The Dead Sea Scriptures*, New York 1964, p. 129), «знающий истолкователь» (Holm-Nielsen, *Hodayot...*, pp. 31; 35—36, n. 29), «распознающий истолкователь» (Vermès, *Scrolls...*, p. 154; Strickert, *Document...*, p. 343); «возвещающий знание» (Jeremias, *Lehrer...*, S. 194), «Посредник Знания» (*Allegro*, *Cave 4...*, p. 45), «Проповедник знания» (Амусин, *Тексты...*, с. 406). Я. Лихт интерпретирует מליץ דען как «проповедующий и обучающий истинному знанию» (Scroll, p. 67).

переводится как ἐρμηνευτής («истолкователь»))⁴¹. В *Иов.* 33:23 это слово употреблено как обозначение ангела (מלאך), выполняющего роль посредника между Богом и человеком. В связи с данным библейским текстом заметим, что в 1QH 6:13 (Гимн № 10) выражение מליץ בנים употреблено как обозначение лица, имеющего непосредственный контакт с Богом, и в этом отношении равном упомянутым здесь же «ангелам Присутствия» (מלאכי פנים; букв. «ангелы Лица»), т. е. ангелам высшего ранга, контактирующим с Богом без какого-либо посредника (см. также 4Q427 (4QH^b), fr. 7, 2:15—16; ср. *Исх.* 63:9, *Иез.* 30:9, *1 Ен.* 40:2, *Юб.* 1:27, 29, 31:14, *Зав. Иуды* 25:2, *Зав. Левия* 4:2, 1QSb 4:24—26). Из контекста явствует, что лицо, обозначенное данным термином, мыслится создателем Гимна как посредник между Богом и людьми, в частности, членами Кумранской общины. Тот же смысл вкладывает Учитель в понятие מליץ и в 1QH 18:11 (Гимн № 25 (?)), где он употребляет это слово в качестве самообозначения. (Ср. *1 Тим.* 2:5: «...един Бог, един и посредник (μεσίτης) между Богом и людьми, человек Христос Иисус...»)⁴²; ср. также: *Гал.* 3:18—20; *Евр.* 8:6, 9:15, 12:24; *Завещание Моисея* 1:14 (где Моисей называет себя «посредником» (μεσίτης/mediator) Завета Господа), 3:12; *Филон*, *Жизнь Моисея*, III, 19). Отметим также, что в 1QH, fr. 2, 3—6 выражение מליצי דע («передающие Знание») является синонимом «сынов Бога», т. е. ангелов. (Ср. 1QH 4:9—10 (Гимн № 8), где מליצי כוז («передающие ложь») отождествляются с «сынами Велиаала», т. е. злыми духами⁴³.) В связи с этими данными особое внимание обращает на себя текст Устава благословений (1QSb) 4:24—27, где будущий праведный Первосвященник (жреческий Мессия) — выходец из Кумранской общины (на эту роль, очевидно, претендовал Учитель праведности; см. ниже, гл. III, 3—4), назван «подобным ангелу Присутствия» (כמלאך פנים), «светочем», «[просвещающим] мир Знанием» (ср. 1QH 4:27, 7:24—25; ср. также *Ис.* 9:2, *Сир.* 48:1, *Зав. Завулона* 9:8, *Зав. Вениамина* 11:2).

⁴¹ О значении слова מליץ в еврейской Библии и кумранских текстах см. также: E. L. Kissane, *The Book of Job*, Dublin 1939, p. 225; H. N. Richardson, *Some Notes on לץ and its Derivatives*, VT 5 (1955), pp. 163—179; Holm-Nielsen, *Hodayot...*, pp. 35—36, n. 29; Старкова, Памятники..., с. 112, пр. 242.

⁴² Этот стих лег в основу первого из двенадцати теологических положений сэра Исаака Ньютона (1643—1727) (тайного приверженца унитаризма в вопросе о божественном триединстве): «Есть единый Бог, Отец, вовеки живой, вездесущий, всеведущий, всемогущий, творец неба и земли, и единственный посредник между Богом и человеком — человек Иисус Христос».

⁴³ Ср. e. g. 11QMelch 2:12, 1QM 13:2, 4.

Учитывая вышеприведенные сведения, мы полагаем, что обозначение מלץ פז в 1QH 2:13 и 4QpPs37 1:19 подразумевает передачу Учителем праведности «Знания», содержащегося в «Разуме» (בִּינָה, שִׁכְלָ), «Мысле» (מַחְשָׁבָה) Бога (см. e. g. 1QH 1:22, 11:7—8, 12:11—13, 14:12, 15:12—13, 18:22; ср. филоновскую концепцию Божественного Разума (Νοῦς) — Внутреннего Логоса (Λόγος ἐνδιάθετος)⁴⁴) и получаемого им Святым Духом непосредственно от Всевышнего, своим адептам («плоди знаний» (CD 20:4—5)⁴⁵), в том числе и «знание» «чудесных» Божественных «тайн»⁴⁶. (Ср. раввинистическую доктрину об ангеле Разииле (букв. «моя тайна — Бог»; возможные интерпретации: «бог (зд. sc. ангел) тайны», «тайна Бога»⁴⁷), возвещающем Божественные тайны; см. e. g. Тарг. Еккл. 10:20⁴⁸.)

⁴⁴ Анализ учения Филона Александрийского о Внутреннем Логосе и Произносимом Логосе (Λόγος προφορικός) см. в работах: М. Д. Муретов, Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова, вып. 1, Москва 1885; *idem*, Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова, Москва 1885. Ср.: С. Н. Трубецкой, Учение о Логосе в его истории [в:] Собрание сочинений кн. Сергея Николаевича Трубецкого, т. 4, Москва 1906, сс. 77—165; H. A. Wolfson, Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, vol. I—II, Cambridge, Mass., 1947; D. Winston, Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria, Cincinnati 1985.

⁴⁵ Ср. 1QH 1:24, 4: 10—11, 17—18, 23, 27—29, 5:11, 6:4, 9—11, 7:25—26, 9:26—27, 10:7, 11:3—5, 12:11—13 (!), 32—33, 13:18—19, 14:12—13, 25 (!), 15:12—13, 18:10—14, 27, fr. 3, 1, 4, fr. 4, 7, fr. 5, 10; CD 1:11—13, 2:12—13; 1QpHab 2:2—3, 7:4—5; ср. также 1QSB 4:24—27.

⁴⁶ В христианских гностических учениях (а также в манихействе) передатчиком Божественного Знания выступает Иисус. См. также: Е. Н. Мещерская, Деяния Иуды Фомы, Москва 1990, с. 121.

Об учениях основных христианских гностических течений см., например: R. McL. Wilson, Gnosis and the New Testament, Oxford 1968; *idem* (ed.), Nag Hammadi and Gnosis: Papers Read at the 1st International Congress of Coptology (Cairo, December 1976), Leiden 1978 (NHS 14); G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, 2. Aufl., Zürich 1972; K. Rudolph, Die Gnosis, Leipzig 1977; M. Krause (ed.), Gnosis and Gnosticism: Papers Read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th—13th 1975), Leiden 1977 (NHS 8); *idem* (ed.), Gnosis and Gnosticism: Paper Read at the Eighth International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd—8th 1979), Leiden 1981 (NHS 17); B. Aland (Hrsg.), Gnosis: Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978; М. К. Трофимова, Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7), Москва 1979; она же и И. С. Свенцицкая, Апокрифы древних христиан, Москва 1989, сс. 161—334; А. Л. Хосроев, Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3), Москва 1991.

⁴⁷ Данной интерпретации придерживается И. М. Дьяконов.

⁴⁸ Ср. также «Книгу тайн» (סֵפֶר הַרְיִיט; ca. конец III—IV вв. н. э.).

Судя по текстам 1QH 3:20—23, 6:12—13 (!), 11:11—14, fr. 5, 3—4, 1QSa 2:3—11 (ср. 1QSB 4:20, 1QS 4:22), в «Конце дней» и Метаистории все общинники удостоятся

Что касается обозначения מורה הצדק, то оно, как нам кажется, также свидетельствует в пользу того, что Учитель, по представлению сектантов, получал Откровения, ибо, как справедливо отметил Й. Хемпель⁴⁹, определенный член в слове הצדק предполагает знание מורה абсолютной «справедливости» (или: «праведности»). Отметим также, что наименование «Учитель праведности» употребляется в раввинистической (М. 'Едуйот, VIII, 7; ср. Вавилонский Талмуд (в дальнейшем — В. Т.), Бехорот, 24а) и караитской (Давид аль-Кумиси (конец IX в.) в толковании на Иоил. 2:23 и Йефет бен-Али (950—990) в толковании на Ос. 2:5, 16) литературах в качестве обозначения пророка Илии. (Ср. Ос. 10:12, Иоил. 2:23 и Мал. 3:23, Сир. 48:10⁵⁰.)

В свете сказанного смысл пассажа Дамасского документа CD) 1:9—10, кажется, проясняется. В первые 20 лет существования общины сектанты шли «наощупь, как слепые», потому что «путь» им освещал лишь lumen naturale «разума» (рассудка) их первого руководителя — Мужа, сумевшего только обнаружить истинный «Источник Знания» и попытаться его нозтически (рационально) «открыть»; когда же конгрегацию возглавил Передающий Знание — Учитель праведности, кумранитам стал освещать «путь» Lux Divina Откровений. Именно это, очевидно, имел в виду Учитель в Гимне № 8, когда воскликнул: «Я благодарю Тебя, Господи, за то, что Ты сделал лик мой светящимся (1QH 4:5; ср. 1QH 3:3, Еккл. 8:1, Пс. 13:4, 19:9, Прит. 29:13, Езр. 9:8; ср. также Исх. 34:29—30, 35 (!). — И. Т.)... Как истинный рассвет ("утренняя заря". — И. Т.) Ты явился (הפועה) мне (ср. 1QH 4:23, 7:24, 9:26—27, 31,

общего с «ангелами Присутствия» «жребия» (ср.: O. Betz, The Eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran and in the New Testament, RQ 6 (1967), pp. 91f.), по крайней мере, в отношении непосредственного контакта с Богом. Следовательно, миссия Учителя как передающего Знание была ограничена, по представлению кумранитов, периодом исторического существования общины.

⁴⁹ J. Hempel, Die Texte von Qumran in der heutigen Forschung, Göttingen 1962 (Sonderdruck aus «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen». I. Philologisch. — hist. Klasse. Jg. 1961, № 10), S. 373.

⁵⁰ См. также: Driver, Scrolls..., p. 258; E. Puech, Une apocalypse messianique (4Q521), RQ 60 (1992), pp. 496f.

Ср. Седер 'Олам Рабба, 30, где пророки, «пророчествовавшие Духом Святости», в определенной мере противопоставляются пришедшим им на смену мудрецам (хахамим). (См.: F. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles, Oxford 1895, vol. II, p. 65). В параллельном месте более позднего Седер 'Олам сказано, что по смерти последних пророков — Аггея, Захарии и Малахии следует «прислушиваться к словам мудрецов, до прихода к нам Учителя праведности (или: "Праведного учителя") (עד יבא מרה צדק לננו)». (Ibidem, vol. I, 1887, p. 166.)

18:6—7; ср. также *Втор.* 33:2, *Ос.* 6:3 (!), *Пс.* 50:2, 80:2, 94:1. — *И. Т.*) для (излучения) совершенного Света⁵¹ (1QH 4:6, 23)... И Ты не обмалал стыдом лица всех тех, кого я искал, собравшихся вместе (יחד) для заключения Завета с Тобой. И вняли мне идущие по пути Твоего Сердца (4:24)... И Ты осветил через меня (ובי האירותה) лица "раббин" (רבין) (букв. "многие" или "старшие", "учители"); *ср.* "лица" полноправных членов общины. — *И. Т.*)... ибо Ты возвестил мне Твои чудесные тайны (רזי פלאכה)... дабы возвестить всем живущим о Твоих могучих деяниях. Кто (когда-либо) благовествовал (בשר; ср. 1QH 18:14, 4Q428 (4QH^b), fr. 9, 1. 4; 4Q432 (пар 4QH^f), fr. 3, 1. 4 (ср. также 11QMelch 2:9—11, 13—19; 1QSb 3:5; *Ис.* 52:7, 61:1). — *И. Т.*) подобное? (4:27—29)» (Таким образом, как это не покажется парадоксальным, вера кумранитов в Бога, в определенной мере сливается со Знанием (Гносисом) о Нем⁵².) При рассмотрении тек-

⁵¹ Ср. 1QH 18:29. О возможных вариантах перевода фразы לאור/תור см.: Holm-Nielsen, Hodayot..., p. 80, n. 6. Ср.: Burrows, Scrolls..., p. 406.

⁵² Ср. концепцию Божественного «Знания» секты мандеев (от арам. מנדא manda' («знание»)), провозгласивших себя духовными наследниками Иоанна Крестителя (ср. *Матф.* 14:12, *Деян.* 18:25, 19:2). (Небольшое число приверженцев этой секты до сих пор проживает в Южном Ираке.)

Ср. также доктрину российского философа и писателя Льва Шестова (Иегуды Шварцмана; 1866—1938) о вере как втором измерении мышления.

Кумранский «гностицизм», как кажется, находит ряд параллелей в патристической гносеологии и, прежде всего, в сочинениях Климента Александрийского «Строматы» и Лактанция (ум. после 317 г. н. э.) «Божественные установления». Согласно Клименту, априорной предпосылкой всякого знания (γνῶσις) является вера (πίστις) в существование Бога. Есть несколько уровней гносиса, высшим из которых является «познание Бога» (ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ). Именно к этому Знанию следует стремиться, ибо оно является залогом «вечного спасения». Основными источниками для «истинного гностика» являются Святое Писание и церковное предание. Завершается процесс познания Истины на уровне онтологического слияния субъекта и объекта познания. На этой высшей ступени восхождения к Истине гностик «сам становится знанием» и «постоянным светом», «уподобляется Богу». «Всякий гносис в конечном счете есть Божественный дар», «Божественное знание». Иисус приходил в мир именно для *сообщения Знания*. (См. *е. г.*: I, 177, 1—3; II, 76, 2—3; IV, 40, 1; 136, 3; VI, 55, 1; 60, 2; 65, 6; 69, 2; 70, 2; 80, 1—4; 91, 2; 109, 2; VII, 47, 3; 55, 1—2; 57, 1—5). Климент также замечает, что если бы можно было отделить «познание Бога» от «вечного спасения» и ему нужно было бы выбрать между ними, то он выбрал бы первое. (Ср. *1 Кор.* 1:19—27.)

По мнению Лактанция, «смысл вещей» (*summa rerum*), «тайна Бога» заключены в следующем. Человек приходит в мир для познания Господа. Это познание позволяет ему воздавать Богу соответствующее почитание. «...Религия заключена в мудрости, а мудрость в религии. Они нераздельны...», поскольку мудрость заставляет «познавать» (*intellegi*) Бога, а религия — почитать его. Мудрость предшествует религии, ибо сначала необходимо «познать» (*scire*) Бога, а затем почитать Его. Мудрость заключена «в познании», религия — «в действии». В награду за почитание Бога человек получает

ста CD 1:9—10 следует также учитывать, что Дамасский документ, как и ряд других произведений кумранитов (в том числе и Комментарий на Псалом 37-й (4QpPs37)), был создан уже после смерти Учителя праведности (см. CD 19:35—20:1, 20:13—14, ср. CD 20:13—16 и 4QpPs37 2:7—9; см. также ниже, гл. II, 2, § 2), харизматическая личность которого, естественно, «затмила» образ его предшественника.

IV

Нам представляется, что упомянутый Учителем в вышеприведенном тексте 1QH 2:17—18 Муж может быть отождествлен с лицом, фигурирующим в 1QS («Устав общины») под обозначением מְשִׁיבִי («Вразумляющий», «Обучающий», «Мудрый (руководитель)»; 1QS 3:13, 9:12, 21; ср. *е. г.* Пс. 14:2, Дан. 11:33, 35, 12:3, 10, 1QM 10:10). Вразумляющий являлся основателем кумранского движения, автором Устава организации (ср. 1QS 10:27—11:22 и 3:13—4:26, 5:5, 9:12—10:26) и, возможно, также Устава благословений (ср. 1QSb 1:1, 3:22, 5:20), Песен Вразумляющего (ср. 4Q510, 1, 4; 4Q511, 2, 1:1), Наставлений детям рассвета (ср. 4Q298 1:1) и сочинения «Демоны смерти» (ср. 4Q525 1:1—2)⁵³. В качестве параллели

бессмертие, уподобляется ангелам и становится служителем Господа в Царствии небесном. (См. *е. г.*: IV, 3, 6—10; 4, 3; VI, 5, 6—11; VII, 6, 1—2.) Ср. кумранские песни субботного всесождения (*passim*).

Аналогичные идеи проходят красной нитью через ряд коптских гностических трактатов, обнаруженных в 1945 году около поселения греко-римского времени Хенобоскион (Верхний Египет; совр. район Наг Хаммади). См., например, «Молитву благодарения» (Наг Хаммади VI, 7), «Авторитетное учение» (VI, 3), «Истолкование знания» (XI, 1), «Евангелие Истины» (I, 3 и XII, 2). (Гностические сочинения из Наг Хаммади были созданы на греческом языке во II—III вв. н. э. и переведены на коптский на рубеже III—IV вв. Не исключена возможность, что они принадлежали библиотеке киновии основателя общежительного монастыря Пахомия Великого в Пабау.)

⁵³ Впоследствии термин מְשִׁיבִי становится обозначением каждого духовного лидера общины. См. *е. г.* 1QH 12:11, fr. 8, 20, fr. 10, 11 (?), 4Q427 (4QH^a), fr. 3, 2:5, 12, 4Q428 (4QH^b), fr. 8, 2:10, где под этим обозначением фигурирует Учитель праведности; ср.: *É. Puech*, Une Hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes: 1QH V 12—VI 18 (= col. XIII—XIV 7) et 4QBéat, RQ 49—52 (1988), pp. 63—69 и CD 12:20—21, 13:22, 4QD^b, fr. 6, 1:15, где данный термин относится к одному из ессеиских руководителей по смерти Учителя. (Ср. также 1QM 10:10, 1QSa 1:7, Песни субботного всесождения (4Q400 3 ii 8, 4Q401 1 1, 4Q403 1 i 30, 1 ii 18, 4Q405 20 ii 21—22 6, 4Q406 1 4, 11Q17 3—4 8).) Ср. термин מְבָרֵךְ («надзирающий», «епископ»), использовавшийся общинниками для обозначения различных руководящих должностных лиц, проживавших в различные исторические периоды (см. *е. г.*: 1QS 6:11—12, 19—20, CD 9:16, 18—19, 22, 13:5—8, 14:6—10, 13, 20).

можно указать на основателя первого христианского монастыря (киновии) Пахомия (ок. 287—347 гг. н. э.), который также являлся автором устава для своей паствы. В функции Вразумляющего входило «вразумлять (להכייל, להכין) и обучать» общинников всему, что касается сущности человека и мироздания, хода, целей и содержания исторического процесса, Эсхатона и Метаистории, разъяснять им смысл Божественных «Предустановлений», «Замыслов» (в том числе, относительно отдельных конечных вещей; см. e. g. 1QS 3:15—16, 11:11; ср. 4Q298, 4Q525)⁵⁴, «Воли» (1QS 3:13—4:26, 9:12—11:22). В тексте 1QS 10:13—14 משיכיל, обращаясь к Богу, называет Его «Источником Знания» (מקור דעוה) и заявляет: «Я избираю то, чему Он учит меня». (См. также 1QS 3:15, 11:3 (!), 17—18). А в 1QS 11:15—16 автор Устава общины возвещает, что Бог «открывает для знания» его «сердце»⁵⁵ (см. также 1QS 11:3—5; ср. e. g. Иак. 3:13—18)⁵⁶.

Вразумляющий не считает себя пророком; согласно 1QS 9:11, «приход пророка (sc. пророка, подобного Моисею (Втор. 18:15, 18—19); см. 4QTest, 1—8. — И. Т.) и Мессий Аарона и Израиля» ожидался им в будущем. Это обстоятельство, между прочим, может служить одним из решающих аргументов против распространенного мнения, согласно которому автором Устава был Учитель пра-

Отметим также, что краткая (и, как кажется, более поздняя) редакция текста колонок 5—6 из 1QS, содержащаяся в двух рукописях Устава общины из 4-й пещеры (4QS^b, fr. 5—7, 4QS^d, fr. 1, col. 1—3; ср. 4QS^a, fr. 1—2), начинается словами: «Наставление вразумляющему (מדרש למשיכיל)....» [4QS^b, fr. 5, l. 1; 4QS^d, fr. 1, l. 1] (ср. 1QS 5:1: «И вот Устав (חוקי הטהרה) для людей общины....»). Здесь под термином משיכיל, по-видимому, подразумевается любой духовный глава конгрегации. См. также прим. 138 к гл. II.

⁵⁴ Ср. 1QH 1:7—8, 4:38, 11:7—8, CD 2:7—8, 14—15, 4Q416, 418.

⁵⁵ Ср. идею Рене Декарта (1596—1650) о том, что естественный свет разума в конечном счете не им самим производится (или произвольно измышляется), а является богоданным основанием процесса мышления и самого существования разума. По мнению Баруха Спинозы, естественный свет разума, благодаря которому человек имеет возможность постигать истину и быть причастным Господу, есть явление Бога в разуме и для разума.

Богопознание и высшее познание сущности вещей основывается, согласно Спинозе, на интуиции, которая, как представляется, причастна Откровению. В этой связи обращает на себя внимание следующее замечание Декарта, содержащееся в его письме к маркизу Де Ньюкаслу: «Интуитивное познание есть просветление духа (esprit; sc. разума. — И. Т.), посредством которого он зрит в божественном свете вещи, которые Богу угодно ему открыть непосредственным воздействием божественной ясности на наш разум (entendement), который в таком случае никоим образом не может быть рассматриваем как действующий, но лишь как воспринимающий божественные лучи».

⁵⁶ Ср. теорию видения всех вещей в Боге французского философа-окказионалиста Николая Мальбранша (1638—1715).

ведности; ибо последний, как было показано выше, считал себя пророком и был признан в качестве такового своими адептами. Против этой гипотезы говорит, как кажется, и тот факт, что в Уставе общины (QS) нет упоминаний о сектантской Торе — Храмовом Свитке, который, судя по тексту Дамасского документа (CD) 5:2—5, был «сокрыт» Богом от Израиля (в том числе, от наших общинников) *вплоть «до появления» Учителя* (см. также ниже, гл. I, 1, § 2).

Автор Устава постигает Учение Бога, Его Замыслы и Волю, «изучая», «исследуя» «сердцем» (1QS 11:3—5, 15—16), т. е. разумом, Божественные Откровения, зафиксированные в Торе Моисея и Книгах пророков (см., например: 1QS 3:9—11, 5:8—10, 6:6—8, 8:11—12, 15—16 (!), 9:9—10, 17—28; ср. 1QpHab 2:8—9 (!); ср. также 11QPs^a 154 14), которые, таким образом, оказываются для него *непосредственным* источником знания (в отличие от Учителя праведности, для которого таковым являлся Сам Господь Бог)⁵⁷.

Судя по вышеупомянутым пассажам из Устава, משיח претендовал на роль «мужа» (גבר), которого Бог «очистит» от скверны, «дабы он вразумлял прямодушных в познании Всевышнего (בדעת עליך; ср. Ос. 6:6; ср. также Числ. 24:16. — И. Т.)»⁵⁸ (1QS 4:20—22; ср. 1QS 11:15 («...Он очистит меня (i. e. Вразумляющего. — И. Т.) от скверны человеческой...»)). И, по-видимому, с этой же фигурой отождествляет своего предшественника Учитель в 1QH 2:17—18. В пользу этого свидетельствуют и дословные совпадения характеристики, данной последним Мужу в Гимне № 2, с тем, что говорит о себе Вразумляющий-Муж в Уставе общины⁵⁹.

⁵⁷ Заметим, что кумранские тексты дифференцируют рациональное «познание сокрытого» через «истолкование» Торы и Пророков (см. e. g. 1QS 6:6—7, ср. 1QS 5:11, 8:11—12, 1QH 2:17—18; ср. также трактат Филона «О созерцательной жизни», 78) и «открытие сокрытого» непосредственно Богом через Откровения (см. e. g. CD 3:14—15; ср. 1QS 5:12).

⁵⁸ Ср. доктрину Спинозы о созерцательном познании Всевышнего, движимом интеллектуальной любовью к Богу (amor Dei intellectualis).

⁵⁹ Любопытно сопоставить «гностическое учение» основателя Кумранской общины со следующим фрагментом сочинения из Наг Хаммади «Молитва благодарения» (VI, 7), 63, 34—64, 22: «Мы благодарим Тебя, ...дающего нам разум (нус), логос (речь?) (и) знание (гносис): разум — дабы мы могли понять Тебя, логос — дабы мы могли истолковать (снэзвринеуе [зд. используется греч. глагол ἐρμηνεύειν]. — И. Т.) Тебя, знание — дабы мы могли познать Тебя. Мы радуемся, будучи просвещенными Твоим знанием. Мы радуемся, потому что Ты показал нам Себя. Мы радуемся, потому что (еще) в период пребывания в теле Ты сделал нас божественными через Твое знание. Благодарение мужа, приобщающегося к Тебе, одно: мы знаем Тебя. Мы познали Тебя, о Интеллектуальный Свет...» (Цит. по: D. M. Parrott (ed.), Nag Hammadi

V

Сопоставление представлений, выраженных Вразумляющим в Уставе, с идеями и деятельностью Иоанна Крестителя (которого многие исследователи считают выходящем из Кумранской ессейской общины⁶⁰) позволяет, как кажется, обнаружить ряд интересных параллелей. Так, оба деятеля призывают Израиль выйти в Иудейскую пустыню под знаменем стиха из Второ-Исаии (Ис. 40:3): «Глас вопиющий: в пустыне приготовьте путь Господу, выровняйте в степи дорогу для Бога нашего» (см. 1QS 8:13—14, 9:19—20 и Ин. 1:23 (ср. *Матф.* 3:3, *Мк.* 1:3, *Лк.* 3:4—6)). Как Вразумляющий, так и Иоанн не считали себя пророками, но ожидали прихода пророка-предтечи в ближайшем будущем (см. 1QS 9:11 и Ин. 1:19—23). Далее, оба религиозных деятеля проповедовали «баптизм покаяния», т. е. обусловленность очистительных омовений (ритуальных погружений в воду) обязательным предварительным раскаянием и очищением духа (см. 1QS 3:4—8, 5:13—14 (ср. 1QS 4:21; ср. также *Иез.* 36:25—26) и *Иосиф*, Древности, XVIII, 117, *Матф.* 3:11, *Мк.* 1:4, *Лк.* 3:8). И, наконец, подобно Вразумляющему, Иоанн Креститель проповедовал имущественный эгалитаризм (см. 1QS 6:17, 22, 7:24, 8:23, 9:8 и Ин. 3:11) и пацифизм (ср. 1QS 10:17—18 и Ин. 3:14). (Ср.: *Филон*, О том, что каждый добродетельный свободен, 76, 78, 86; *idem*, Апология; *Иосиф*, Древности, XVIII, 20; *idem*, Война, II, 122, 124.)

VI

Указания на возникновение Кумранской общины около 197/196 гг. до н. э., на ее основателя, а также на Учителя праведно-

Codices V, 2—5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, NHS XI, Leiden 1979, pp. 379—383.)

⁶⁰ См., например: *J. A. T. Robinson*, The Baptism of John and the Qumran Community, HTR 50 (1957), pp. 175—191; *J. Daniélou*, The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity, Baltimore 1962, pp. 16—23; *М. Чуб*, Иоанн Креститель и община Кумрана, ЖМП 8(1958), сс. 65—72; *J. A. Fitzmyer*, The Gospel according to Luke (Luke I—IX), The Anchor Bible, vol. 28A, New York 1981, pp. 453f.; *H. Burgmann*, John the Baptist was an Essene, QCh 1 (1990), pp. 27f.; QM 2 (1993), pp. 131—137; *Амусин*, Община, сс. 211—212. Ср.: *J. H. Charlesworth* (ed.), John and the Dead Sea Scrolls, New York 1990; *O. Betz*, Kontakte zwischen Christen und Essenern [in:] Mayer (Hrsg.), Christen..., SS. 159—164.

Б. Тиринг отождествляет Иоанна с Учителем праведности. (Redating..., Gospels..., Jesus...)

сти, возглавившего конгрегацию около 177/176 гг. до н. э., можно обнаружить, на наш взгляд, в т. н. Апокалипсисе животных (1 (Эфиопский) Енох, 85—90), книге Даниила 11:14 и Завещании Левия (греч. версия), глава 18. Так, в 1 Ен. 90:1—38 в аллегорической форме говорится о том, что сразу по окончании войны между Антиохом III Великим и Птолемеями за обладание Палестиной и Келесирией (1—5), т. е. ок. 197 г. до н. э., в жреческих кругах («белые овцы»; 6) возникает община «ягнят», стремящаяся преобразовать Израиль (и, прежде всего, храмовый культ) накануне Конца дней (7; ср. 14—38). «Ягнята» подвергаются постоянным нападениям со стороны «воронов», которым удастся «схватить» (т. е. убить (?)) их лидера («один из ягнят»; 8). В этот критический момент в их среде появляется «Баран», у которого вырастает «огромный рог» (9). Он «открывает глаза» «ягням», которые преобразуются в стадо «баранов» (9—10). «Баран» «с огромным рогом» ведет непрерывную борьбу с «воронами» и преодолевает их (11—13). Далее Еноху было явлено, как «бараны», при непосредственной помощи Божьей, овладевают Иерусалимом и Храмом и одерживают победу над всеми внешними врагами (18—19). Наступает Конец дней. Господь и Его праведная паства чинят суд над всеми нечестивцами и наказывают их огнем (20—27). Бог воздвигает «новый Дом» (т. е. Храм), в котором Он будет присутствовать вечно (29—36). В среде праведных «животных» рождается «Бык с большими рогами» (т. е. светский Мессия) и наступает Царствие Божие (37—38).

Думается, что аллегория 1 Ен., 90 может быть адекватно истолкована в свете того, что нам известно из рукописей Мертвого моря о ранней истории Кумранской общины, члены которой называли себя, в частности, «стадом (баранов, овец)» (תאֲדָרָא; CD 19:7—9), «животными» (בְּהֵמָה; 1QpHab 12:4—5)). Как отмечалось выше, кумранско-ессейское движение было инициировано группой священников садокидской линии (см. е. г. 1QS 5:2, 9; 1QSb 3:22; 1QSa 1:2, 24; 2:3) около 197/196 гг. до н. э. Первый лидер конгрегации — Вразумляющий/Муж (он же «Ягненок» 1 Ен. 90:8) выдвинул идею об «отделении» от погрязшего в грехах иудейского общества и, прежде всего, нечестивого клира (ср. Зав. Левия 17:11) и создании «дома Истины в Израиле» (1QS 5:6, 8:9; ср. 1QS 8:4—10, 9:3—6, CD 3:19—20, 1QpHab 12:3—4; ср. также 1 Сам. 2:35 (!)), т. е. общины — духовного «святилища человеческого» (מִקְדָּשׁ אֲדָמִי; 4QFlor 1:6—7a, 4QSc, fr. 1, 3:1; ср. 1 Пет. 2:5—8, 2 Кор. 6:16—17), противостоящего оскверненному, с его точки зрения, иерусалимскому Храму. (Ср.: Филон, О том, что каждый добродетельный свободен, 75; *idem*,

О созерцательной жизни, *passim*; ср. также *Иез.* 11:16b (!) и *CD* 3:18—4:3a; *CD* 3:19—20, 4:2—3a и *Исх.* 19:6, *Ис.* 61:6, *1 Пет.* 2:5, 9, *Отк.* 1:6, *1QS*a; см. также *Ис.* 1:11—18, *Ам.* 5:21—24, *Ос.* 6:6 («Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и познания Бога (דעת אלהים) более, нежели всесождений»), *Мих.* 6:7—8, *Рут Рабба*, 3, *В. Т. Берахот*, 32b)⁶¹. Последнее могло рассматриваться фанатиками из секты «толкователей скользкого»-протофарисеев («воронь») как величайшее святотатство, повинный в котором должен был быть предан смерти⁶².

Учитель праведности, благодаря которому кумраниты «прозрели» (*CD* 1:9—12), как кажется, может быть отождествлен с «Бараном» с «огромным рогом», «открывшим» «глаза» стаду (*1 Ен.* 90:9—10). В связи с данной аллегорией приведем слова Учителя, зафиксированные в *1QH* 7:22—24 (Благодарственный гимн № 11): «И Ты поднял мой рог (קַרְנִי; ср. *Пс.* 75:11, 89:18, 25, 92:11, 112:9, 148:14. — *И. Т.*) против всех ненавидящих меня, и [все] воюющие со мной рассе[ялись], и ведущие со мной тяжбу (развевались) как сечка на ветру... Ты помог моей душе и ввысь вознес рог мой, и я явился в семикратном с[вете] (בְּאֵר שִׁבְעָתִים [רַךְ])...» (Ср. также *1QH* 2:24—25, 3:3, 4:5, 8, 22—23, 27, 5:15, 9:26—27). А в *1QH* 2:15 и 2:32 (Благодарственные гимны № 2 и 4) מוֹרֶה говорит о своей жесткой конфронтации с «общинной толкователей скользкого» (ср. *1QH* 2:14, 16, 31, 34, 4:10, 16)⁶³. В связи с предложенными идентификациями «животных» *1 Ен.*, 90 отме-

⁶¹ Ср.: *W. H. Brownlee*, *The Habakkuk Midrash and the Targum of Jonathan*, *JJS* 7 (1956), pp. 174f.; *idem*, *The Midrash Pesher of Habakkuk*, *Missoula* 1979, p. 201; *B. Gärtner*, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, *Cambridge* 1965, *passim*; *G. J. Brooke*, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context*, *Sheffield* 1985, pp. 177—193; ср. также: *M. O. Wise*, *4QFlorilegium and the Temple of Adam*, *RQ* 57—58 (1991), pp. 103—32; *A. Steudel*, *The Houses of Prostration CD XI, 21—XII, 1 — Duplicates of the Temple*, *RQ* 61 (1993), pp. 49—68.

⁶² Ср. е. г.: *Иосиф*, *Древности*, XII, 278; *Берешит Рабба* 65:22.

⁶³ Большинство исследователей отождествляют стадо «ягнят»/«баранов» с хасидеями, «Ягненок» — с иудейским первосвященником Онией III, убитым сирийцами в 171 г. до н. э. (см. *2 Макк.* 4:33—35), а «Барана» — с Иудой Маккавеем. См., например: *R. H. Charles*, *The Book of Enoch*, *Oxford* 1893, pp. 251—253; *idem*, *Pseudepigrapha...*, vol. II, p. 257, nn. 6—9; *Milik*, *Enoch...*, pp. 43—45, 253; *E. Isaak*, *1(Ethiopic Apocalypse of) Enoch [in:] Charlesworth (ed.)*, *Pseudepigrapha...*, vol. II, pp. 5, 69; *R. T. Beckwith*, *The Significance of the Calendar for Interpreting Essene Chronology and Eschatology*, *RQ* 38 (1980), pp. 180f.; *idem*, *The earliest Enoch Literature and its Calendar*, *RQ* 39(1981), p. 367; *idem*, *Pre-History...*, p. 6. Ср.: *M. Smith*, *The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism*, *NTS* 7 (1961), pp. 358f. Ср. также: *D. Dimant*, *Jerusalem and the Temple in the Animals' Apocalypse (1Enoch 85—90) in the Light of the Thought of the Dead Sea Sect*, *Shn.* 5/6 (1983), pp. 177—183 (*usum*): *idem*, *Literature... [in:] Stone (ed.)*, *Writings...*, pp. 544—547.

тим также текст *Завещания Иосифа* 19:6—8 (армянская версия), где «Теленок» — это, возможно, основатель Кумранской общины (= община «рогов»? (ср. *1 Ен.* 90:9 !), а «Агнец» — Учитель⁶⁴ (ср. *Ин.* 1:29, Откровение Иоанна; ср. также *Исх.* 12:3ff., *Ис.* 53:7, *Иер.* 11:19; *1 Кор.* 5:7)⁶⁵.

При Учителе праведности среди кумранитов получает распространение доктрина, согласно которой еще до Эсхатона они должны были овладеть иудейской столицей и ее Храмом, перестроить их и установить в «Новом Иерусалиме» богослужение в соответствии со своими воззрениями на этот процесс (см. 1QM 2:1—6, 4QpIsa^a, fr. 8—10, 11—24, 11QT, 4QAha bis = 4QTestLevi^e, fr. 1, 5; ср. фрагменты текста Новый Иерусалим из 1-ой (1Q32), 2-й (2Q24), 4-й (4Q554—555), 5-й (5Q15) и 11-й (11Q18) пещер и 3Q15 (Медный свиток); ср. также *Иез.*, 40—48, *Агг.* 2:7—9, *Зах.* 2:6—13)⁶⁶. Согласно 11QT (Храмовый свиток) 29:7—10, новое Святилище будет существовать לעולם (обычно переводят: «вовек», «всегда»; 11QT 29:7, ср. 29:8⁶⁷), «до Дня Творения» (עד יום הברייה⁶⁸; sc. до Эсхатона⁶⁹), когда Господь Сам «сотворит» Себе духовный (?) Храм⁷⁰ (историческим прообразом коего кумраниты, по-видимому, считали свою общину-святилище). (См. также 4QFlor 1:2—6a; ср. *Мк.* 14:58, *Отк.* 21:22—23, *Юб.* 1:17, 26—27; ср. также 1QSa, CD 3:20—4:4)⁷¹.

⁶⁴ «Теленок», по-видимому, тождествен с упоминаемым в тексте 19:6 «Рогом». Под «Коровой» (19:5, 9), очевидно, подразумеваются сектантская Тора (Храмовый свиток) или/и Пятикнижие Моисеево.

⁶⁵ Ср.: *Philonenko*, *Interpolations...*, pp. 29f.

⁶⁶ См. также: *Brooke*, *Exegesis...*, p. 267, n. 299. Ср.: *Wacholder*, *Dawn*, pp. 94—97.

⁶⁷ לעולם в 11QT 29:7 = לעולם ועד в 11QT 29:8. Слова עולם (о значениях см. прим. 73 и 74 к гл. II) и עד (сущ. I); «продолжительность», «время жизни», «время существования (кого-либо или чего-либо)», «далекое прошлое» («древность») [ср. *Иов.* 20:4, *Авв.* 3:6], «далекое будущее», «вечность») часто употребляются как взаимозаменяемые и «взаимодополняемые» термины.

⁶⁸ По поводу данного прочтения слова см.: *E. Qimron*, *From the Work on the Historical Dictionary: The Text of the Temple Scroll*, Lsh. 92 (1978), p. 142' (ועד). (הברייה = הבריאה). Ср.: *Yadin*, *Temple Scroll*, 1977, vol. II, p. 91: הברכה.

⁶⁹ Как справедливо отметил Дж. Мильгром, фраза «[и] Я буду жить с ними לעולם ועד» (11QT 29:7—8) относится только ко времени до Эсхатона. (См.: *Wacholder*, *Dawn...*, pp. 23; 239, n. 136; ср.: *Yadin*, *Temple Scroll*, 1977, vol. I, pp. 140—144; vol. II, pp. 89ff.; *J. Maier*, *The Temple Scroll*, Sheffield 1985, p. 86.) Ср.: 11QT 35:9, 45:14, 46:3. Ср. также *Мих.* 4:5, где ועד לעולם возможно = «до Конца дней» (ср. 4:1, 6—7).

⁷⁰ Возможно, сектанты допускали, что метаисторические, чисто духовные (?) богослужения будут происходить в некоем строении. Ср. 4QFlor 1:2—6a и *1 Ен.* 90:28—39. Ср. также: CD 11:21—12:1; *Филон*, О созерцательной жизни, 13 и 30—33.

⁷¹ См. также: *J. M. Baumgarten*, *Studies in the Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 83f.; *idem*, [Rev. of:] *Y. Yadin*, *Megillat ham-Miqdaš*, *The Temple Scroll*, I—III, Jerusalem 1977,

Интерпретация текста 11QT 29:7—10 вызывает затруднения⁷². На наш взгляд, под понятием 'ôlām [עֹלָם]⁷³ здесь может подразумеваться сотворенный Богом «поток времени»⁷⁴ (ср. CD 2:7—8⁷⁵), ог-

JBL 97 (1978), pp. 588f. Ср.: Gärtner, Temple..., pp. 1—46. Ср. также: Brooke, Exegesis..., pp. 177—193; Wacholder, Dawn..., p. 22.

⁷² Ср. е. г. истолкования данного пассажа, предлагаемые в работах: Yadin, Temple Scroll, 1977, vol. I, pp. 140—144; vol. II, pp. 89—92; B. Thiering, Mebaqqer and Episkopos in the Light of the Temple Scroll, JBL 100 (1981), pp. 60ff.; L. H. Schiffman, Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony, and the Penal Code, Chico 1983, p. 13; Wacholder, Dawn..., pp. 21—24; Ph. R. Callaway, Exegetische Erwägungen zur Tempelrolle XXIX, 7—10, RQ 45 (1985), SS. 95—104; Maier, Temple Scroll, p. 86; M. O. Wise, The Covenant of Temple Scroll XXIX, 3—10, RQ 53 (1989), pp. 49—60; J. L. Wentling, Unraveling the Relationship between 11QT, the eschatological Temple, and the Qumran Community, RQ 53 (1989), pp. 61—73.

И. Ядин, Л. Х. Шиффман, Й. Майер, Дж. М. Баумгартен и ряд других исследователей считают, что в тексте 11QT 29:3—10 речь идет о двух Храмах: рукотворном, описанном в Храмовом свитке, и эсхатологическом, который будет построен Самим Господом. Б. Ц. Вахольдер, Б. Тиринг, Ф. Каллауэй и Дж. Л. Уэнглинг полагают, что в данном пассаже говорится лишь об одном, эсхатологическом Храме.

По мнению М. О. Уайза, автор Храмового свитка придерживается широкораспространенной в эпоху Второго Храма концепции «двухэтапного» Эсхатона: (1) тысячелетний период земного правления праведников и (2) новое небо и новая земля. «День Творения» будет знаменовать собой начало второго этапа. Храмовый же свиток предназначен для регулирования жизнедеятельности на первом этапе Эсхатона (*ibidem*, p. 60, n. 37).

⁷³ Данный термин обычно употребляется в значениях: «далекое будущее», «далекое прошлое»; «вечность» (часто pl. — עוֹלָמִים; также «бесконечные времена», «века», «эпохи»), «всегда» (с футурологическим оттенком); «продолжительность»; «время жизни»; позднее: «мир», «мироздание», «вселенная». См. также след. прим.

⁷⁴ Об интерпретации термина עוֹלָם как потока времени, вмещающего все сущее см. е. г.: J. Hessen, Platonismus und Prophetismus, 2. Aufl., München-Basel 1955, S. 90; Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, 3. Aufl., Göttingen 1959, SS. 131—133; С. С. Аверинцев, Греческая «литература» и ближневосточная «словесность»: (Противостояние и встреча двух творческих принципов) [в:] Типология и взаимосвязь литератур древнего мира, Москва 1971, сс. 229—231; с. 261, пр. 58—59; В. В. Бычков, Эстетика поздней античности, Москва 1981, с. 23. А. Иеремас истолковывает עוֹלָם как некую пространственно-временную целостность и переводит — "Weltlauf". (Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 4. Aufl., Leipzig 1930, S. 127). В Новом Завете этому понятию соответствует αἰών. В эллинистический период словом עוֹלָם переводили греческий термин κόσμος (под которым эллины понимали некую неизменную упорядоченную пространственную структуру). (См. также: Бычков, *ibidem*.) Сопоставляя греческое понятие «космос» и еврейскую концепцию «олама» (עֹלָם), С. С. Аверинцев пишет: «Греческий мир — это "космос", по изначальному смыслу слова такой "наряд", который есть "ряд" и "порядок"; иначе говоря, законосообразная и симметричная пространственная структура...» (*ibid.*, с. 229). Изначально слово κόσμος прилагалось либо к воинскому строю (мы можем вспомнить строку из Мандельштама: «...Где курчавые всадники бьются в кудрявом порядке...»), либо к убранству, особенно женскому; оно было перенесено на мировую структуру Пифагором (по

раниченный пределами *истории*⁷⁶, и, таким образом, описанный в свитке 11QT рукотворный Храм должен был, по мнению автора (или авторов) документа, существовать лишь в исторических, временных рамках⁷⁷; построенное же Господом эсхатологическое Святилище будет знаменовать собой переход к *Метаистории*, эпохе с

другим сообщением — Парменидом) (с. 261, прим. 58). Древнееврейский мир — это «олам», по изначальному смыслу слова «век», иначе говоря, поток времени, несущий в себе все вещи: мир как история... (с. 229). עולם — это «мировое время» (в немецком переводе Бубера и Розенцвейга «Weltzeit»), но не «вечность», поскольку он, во-первых, движется и, во-вторых, может кончиться и смениться другим «оламом», другим состоянием времени и вещей в нем. Талмуд говорит об эсхатологическом עולם הבא, что можно с равным правом переводить «будущий век» (ср. в христианском символе веры «...и жизни будущего века») и «будущий мир». Когда библейский мистический историзм попал в идейный кругозор греков и римлян, термин «олам» был передан греческим «эон» и латинским «секулум» (с. 261, прим. 59). Внутри «космоса» даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или латентно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени свойство необратимости и дает ему взамен мыслимое лишь в пространстве свойство симметрии. Внутри «олама» даже пространство дано в модусе временного движения — как «вместилище» необратимых событий. Бог Зевс — это «олимпиец», т. е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Бог Йахве — это «Сотворивший небо и землю», т. е. господин неотъемлемого мгновения, с которого началась история, и через это — господин истории, господин времени... (с. 229f.). Итак, греческий «космос» поконится в пространстве, выявляя присущую ему меру; библейский «олам» движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыслу (так развязка рассказа переходит пределы рассказа, или мораль притчи переходит пределы притчи)... (с. 231)

Творец трансцендентен «потоку времени», внеисторичен; но, с другой стороны, он открывается в «оламе», относительно имманентен ему. В определенной мере עולם есть как бы чувствилище Бога. (Ср. определение И. Ньютона: «пространство есть как бы чувствилище Бога (sensorium Dei)»; о Боге как о «Месте» всего сущего (т. е. *пространстве*) говорят *е. г.* Филон (О снах, I, 62—63), Арнобий (Против язычников, I, 31), каббалисты, кембриджские платоники; ср.: Аристид, Апология, I, 4—5; ср. также Иер. 23: 24).

⁷⁵ «Ибо не избрал их (ср. нечестивцев. — И. Т.) Бог прежде (сотворения) "олама" (עולם)»... Ср. IQH 13:10; ср. также IQS 2:1, IQH 14:23.

Ср. также Иов. 20:4, где עני = от сотворения мира и человека.

⁷⁶ Ср. 1 Макк. 14:41: «...Иудеи и священники согласились, чтобы Симон Маккавей был у них правителем и первосвященником вовек (εις τὸν αἰῶνα (= евр. לעולם). — И. Т.), доколе встанет пророк верный (ἕως τοῦ ἀναστήναι προφήτην πιστὸν)», т. е. он и его потомки будут править и выполнять функции первосвященников до Эсхатона. (Ср.: Юб. 1:26—28, 1 Ен. 22:11).

Ср. также: IQS 2:1, IQH 1:16—17, 25, 14:23, CD 2:10.

⁷⁷ Поскольку עולם-«поток времени» не имеет начала и конца во времени, постольку можно говорить о том, что этот Храм будет существовать *всегда* (ибо «всегда» есть неограниченное время), т. е. до «Конца дней» (Конца (в смысле прекращения существования, исчезновения) времени, Конца «вечности»).

качественно отличными от исторических характеристиками продолжительности и последовательности процессов (ср. 4QFlor 1:1—13). Общинники также верили, что в Конце дней (или «в конечные дни») в их среде появится Мессия-Царь⁷⁸ («Бык с большими рогами» в 1 Ен. 90:37).

Исходя из того, что в 1 Ен., 90 «Баран» с «огромным рогом» (которого мы отождествляем с Учителем праведности) оказывается здравствующим к моменту наступления Эсхатона, а также учитывая тот факт, что в данном тексте отсутствуют намеки на религиозные гонения Антиоха IV Епифана на иудеев (167—164 гг. до н. э.), можно предположить, что Апокалипсис животных был создан между *ca.* 177/176 и 167 гг. до н. э.

Еще одно возможное подтверждение того, что Кумранская община возникла около 197/196 гг. до н. э. можно, как кажется, обнаружить в книге Даниила 11:14, где говорится, что в период завершения борьбы Антиоха III (один из «царей Севера») с Птолемеями за обладание Келесирией и Палестиной «многие восстанут на царя Юга. (14b:) וְכִנְיֵי עַמִּי יִנָּחֲמוּ, чтобы осуществить (или: "исполнить". — И. Т.) видение (לְהַעֲמִיד לְחֹזֶק), но споткнутся». Б. Ц. Вахольдер, опираясь на труды Э. Мейера⁷⁹ и Э. Тойблера⁸⁰, предположил, что в первой части данного пассажа содержится намек на селевкидское завоевание Келесирии в 198/197 гг. до н. э., а во второй — на восстание визионерской группировки, возглавляемой Учителем праведности (который, по его мнению, являлся основателем Кумранской общины), имевшем место между 195 и 170 гг. до н. э.⁸¹ Думается, что гипотеза американского исследователя может быть скорректирована и дополнена следующим образом. В Дан. 11:14а, на наш взгляд, речь, вероятно, идет об активном вооруженном противодействии полководцу египетского царя Птолемея V Епифана («царь Юга») Скопасу, оказанном в 201/200—198/197 гг. до н. э. многочисленными сторонниками иудейской проселевкидской группировки, возглавляемой Симоном II Праведным (см.:

⁷⁸ См. *e. g.* тексты 1QS 9:11, 1QSb 5:20—29, 4QDibHam^a 4:5—8, 11QT 56:12—58:21, 1QSa 2:11—12, 4QPB, 1QM 5:1—2, 1QH 3:7—12, 8:4—12, 4QpIs^a, 5—6, 3; 8—10, 11—24, 4Q285, fr. 6—7, 4QFlor 1:10—13 (ср. 4Q246, 4QMess ar, CD 7:15—21). (К рассмотрению данных пассажей мы обратимся ниже, в гл. III.)

⁷⁹ См.: Ursprung..., Bd. II, SS. 127f.

⁸⁰ См.: Jerusalem 201 to 199 B. C. E.: On the History of a Messianic Movement, JQR 37 (1946—1947), pp. 1—30, 125—137, 249—263.

⁸¹ Dawn..., pp. 200—202.

Иосиф, Древности, XII, 131—144, ср. 138, 228—229)⁸². В отрывке же Дан. 11:14b можно усмотреть указание на возникновение Кумранской секты, провозгласившей скорое осуществление видения Второ-Исайи о пришествии на землю Господа, зафиксированного в приведенном выше тексте Ис. 40:3. Не исключена, впрочем, возможность, что под «видением» в Дан. 11:14b подразумевается пророчество-видение Иезекииля, согласно которому через 390 лет по захвату вавилонянами Иерусалима (в 587/586 гг. до н. э.) праведный «остаток» народа возродит истинный Израиль (Иез. 4:5, 6: 8—9). С точки зрения прохасидейского протофарисейского автора книги Даниила (создана в 165/164 гг. до н. э.), визионеры обманулись в своих надеждах.

Особое внимание обращает на себя наименование בני פריצי עמך. По нашему мнению, возможно двоякое его истолкование: «те, кто вырвался⁸³ (из среды) твоего народа (ср. иудеев. — И. Т.)» или «те, кто разрушают (ср. ограду (גדר, סיג)⁸⁴, стену (חומה)⁸⁵ или границу (גבול) (вокруг) Торы (i. e. Устного Учения раббанитов)⁸⁶ (в среде) твоего народа». В связи с первой интерпретацией отметим, что кумраниты неоднократно заявляли о своем «отделении» «от народа» (см. e. g. 4QMMT C, 7, 1QS 5:1—2, 10—11, CD 6:14—15, 8:8, 16, 19:17, 29). Второе предложенное истолкование фразы из Дан. 11:14b также согласуется с обстоятельствами возникновения и ранней истории нашей общины; ибо, как будет показано ниже, Кумранская конгрегация зародилась в среде раббанитов, отошедших от ортодоксальной Устной Торы, а в период деятельности Учителя праведности открыто противопоставивших ей свою Тору — Храмовый свиток.

Наконец, еще один хронологический ориентир, связанный с ранней историей Кумранской общины, можно, по нашему мнению, обнаружить в тексте Завещания Левия 17:2—18:14, где этот патриарх, в частности, предвещает (на самом деле это vaticinium ex even-

⁸² Ср.: Taubler, Jerusalem..., pp. 16—30.

⁸³ Ср. Мих. 2:13; ср. также Быт. 38:29.

⁸⁴ Ср. Ис. 5:5, Пс. 80:13, 89:41, Еккл. 10:8; ср. также Ис. 58:12, Иез. 13:5, 22:30, 1м. 9:11, Пс. 106:23.

⁸⁵ Ср. Неем. 2:13, 3:35, 2 Хр. 32:5, 26:6; ср. также 1 Цар. 11:27, 2 Цар. 14:13 = 1 Хр. 25:23, Ам. 4:3, Пс. 144:14, Иов. 30:14, Неем. 6:1.

⁸⁶ Ср.: CD 20:25 (ср. также: Meyer, Ursprung..., SS. 127f.), 1:16, 5:20; ср. также: Филон, О специальных законах, IV, 149 (ср. Втор. 19:14), 2 (Слав.) Ен. 52:9, 1 Ен. 99:14, 1 Идраш Мишле, 22, 28.

tu⁸⁷) появление «Нового Священника (ἱερέα καινόν), которому будут раскрыты все слова Господа». «И он будет творить праведный Суд на Земле... И его звезда (ἄστρον) взойдет на небесах как (звезда) царя». Он зажжет «свет Знания» и будет «светить подобно солнцу». «И откроются небеса, и из Храма Славы (sc. небесного Храма. — И. Т.) снизойдет на него освящение, вместе с гласом Отца (ср. е. г. Матф. 3:14, Мк. 1:11, Лк. 9:35, Ин. 1:34; ср. также: Епифаний, Панарион, XXVIII, 1, 4, XXX, 3, 6; Иероним, Комментар. на Исайю 11:2; Евсевий, Церковная история, III, 27. — И. Т.), как от Авраама к Исааку,... и Дух разумения и освящения почует на нем... ибо он передаст величие Господа Его сынам во Истине навеки». По словам Левия, Священник должен будет появиться по окончании 7-й недели 7-го юбилея. Точкой отсчета, по нашему мнению, является 520 г. до н. э., когда Иисус (букв. «Господь — спасение»⁸⁸), сын Иоседеков, начал функционировать в качестве первосвященника иерусалимского Храма (Второго), восстанавливавшегося с 520 по 516 гг. до н. э. (о разрушении Первого Храма и Вавилонском плене см. в *Зав. Левия* гл. 15). Именно об этой фигуре, по-видимому, упоминается в тексте *Зав. Левия* 17:2—3, где говорится следующее: «В первом юбилее, первый, кто будет помазан на священство (т. е. станет первым после пленения первосвященником. — И. Т.), будет велик, и он будет разговаривать с Богом, как с Отцом, и его (перво)священство будет совершенно благоугодно Господу...» (Ср. *Зах.* 3, 6:11—13, *Сир.* 49:12 !)⁸⁹. Далее, согласно *Зав. Левия* 17:8—10, «в 7-м юбилее (т. е. между са. 226 и 178 гг. до н. э. — И. Т.) будет скверна. Вследствие этого они (sc. иудеи. — И. Т.) будут попадать в плен и станут жертвами, и их страна и их имущество будут уничтожаться. А в 5-ю неделю (лет этого юбилея (ср. *Зав. Левия* 17: 6—7)⁹⁰, т. е. ок. 198—192 гг. до н. э. — И. Т.) они возвратятся в свою разоренную страну и обновят Дом Господа (т. е. Храм. — И. Т.)». Как кажется, автор(ы) Завещания мог(ли) иметь в виду «тяжелые испытания» и «страдания», которые «претерпели» иудеи «вследствие опустошения их страны» в период борьбы Антиоха III с Птолеями за обладание Палестиной и Келесирией (221—198/197 гг. до н. э.). (См.: *Иосиф, Древности*, XII, 129—137.) В этой связи отметим также пассаж из «Древностей», XII, § 138—144, где Иосифом цитируется письмо Антиоха

⁸⁷ См. также ниже, гл. II, 2, § 2.

⁸⁸ Возможно: «Господь — изобилие».

⁸⁹ Ср.: Beckwith, *Calendar...*, pp. 173—181. Ср. также: Milik, *Enoch...*, p. 253; Charles, *Pseudepigrapha...*, vol. II, p. 313f.

⁹⁰ См. также: Milik, *Enoch...*, p. 253.

к иудеям (написанное ок. 198/197 гг. до н. э.), в котором, среди прочего, селевкидский царь обещает им помочь в восстановлении Иерусалима, «разрушенного войной, и вновь заселить его, возвратив бежавших за пределы страны» (§ 139; см. также § 144), а также «восстановить» Храм (§ 141; см. также *Сир.* 50:1—2 (!))⁹¹. В *Зав. Левия* 17:11 патриарх «предвещает», что в 7-ю неделю 7-го юбилея моральное разложение иерусалимского священства достигнет своего апогея. И, наконец, по завершении (или, в самом конце; ср. *1 Ен.* 93:9—10, 91:11—13) 7-го юбилея, т. е. около 176 г. до н. э., «Бог поставит Нового Священника» (*Зав. Левия* 18:2). (Ср. *Езр.* 2:63, *Неем.* 7:65 (!); ср. также *Зав. Левия* 8:14, *1QSb* 3:26 («И союз священства [вечного обновит (שָׁרַף) тебе]).»)

А. Дюпон-Соммер (отождествлявший первого «помазанника» «первого юбилея» (*Зав. Левия* 17:2—3) с Иудой Маккавеем) идентифицировал Нового Священника с кумранским Учителем праведности *redivivus*, новое пришествие которого, по его мнению, ожидалось сектантами после 63 г. до н. э.⁹² На наш взгляд, хронологические ориентиры *Зав. Левия* 17—18 позволяют, скорее, отождествить Священника с историческим Учителем, возглавившим Кумранскую общину ок. 177/176 гг. до н. э. (*CD* 1:5—12). В пользу данной идентификации говорит также следующее. Учитель праведности был «Священником» (*4QpPs* 37 3:15), которому Господь возвещал Свя-

⁹¹ Ср. текст *4Q390* (Второ-Иезекиил), где говорится, что, начиная с восьмого юбилея (ср. *fr.* 1, 7—8 и *fr.* 2, 1:4—5) «по разрушении страны», т. е. с *ca.* 244/243 гг. до н. э. (587/586 — (49 × 7)), иудеи станут поступать дурно во всем, нарушать законы и заповеди, забудут о праздниках, субботе и Завете. За это Господь отдаст их в руку их врагов и предаст мечу; иудеи начнут также ссориться друг с другом. (Здесь можно усмотреть намек на бедствия, постигшие Иудею в период военных действий между Антиоком III Великим и Птолемеями, а также на междоусобицы иудейских проселевкидской и проптолемеевской группировок.) В то же время Бог «сохранит остаток. Через семьдесят лет со дня, когда они (*ср.* иудеи. — *И. Т.*) нарушили [закон и] Завет (т. е. ок. 174/173 гг. до н. э. (244/243 — 70). — *И. Т.*)» Господь «отдаст их [в руку ангелов ненависти, и они будут править (לְשֹׁמְרֵי) ими». (Возможно, здесь имеются в виду первосвященники-эллинизаторы Ясон, Менелай и Алким (ср.: *fr.* 2, 1:10), первый из которых — Ясон — был облечен этим саном в *ca.* 174 г. до н. э.) При их правлении будет повержено иерусалимское Святилище, будут грабежи и насилие.

⁹² См. *е. г.*: *Nouveaux aperçus sur le manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1953, pp. 68—70. А. Дюпон-Соммер отождествлял Учителя с чудотворцем и праведником Онией, побитым камнями сторонниками Аристовула II весной 65 г. до н. э. (См.: *Иосиф, Праведности*, XIV, 22—24).

Большинство исследователей отождествляют Нового Священника с одним из хасмонейских первосвященников-правителей (царей). См., например: *Charles, Pseudepigrapha...*, vol. II, p. 314; *Beckwith, Calendar...*, pp. 173—181; *H. C. Kee, Testaments of the twelve Patriarchs [in:] Charlesworth, Pseudepigrapha...*, vol. II, p. 794, n. 18a.

тым Духом «чудесные тайны» (в частности, «все тайны» Своих слов, записанных в книгах пророков), Знание и т. п. (см. *e. g.* 1QpHab 2:2—3, 7:3—5, QH, *passim*), благодаря чему он имел возможность «просвещать» своих адептов (QH, *passim*, CD 1:8—12; см. также выше, гл. II, 1, § 1, III). В тексте Дамасского документа (CD) 7:18—20 Учитель (= «Разъясняющий Учение»; см. CD 6:7, 7:16—20, 4QFlor 1:11, 4QPB 1:5) назван «звездой» (הכוכב). Здесь же по отношению к нему применено знаменитое мессианское пророчество Валаама, сына Веорова: «Проществовала (или: "(про)шествует". — *И. Т.*) звезда от Иакова...» (Числ. 24:17; ср. 4QTest, 9—13, Зав. Левия 18:3; 1QM 11:6, Зав. Иуды 24:1; ср. также Матф. 2:2, Отк. 22:16, Иерусалимский Талмуд (в дальнейшем — *И. Т.*), Таанит, IV, 2, 67d, Евсевий, Церковная история, IV, 6; подробнее об этом см. ниже, гл. III, 6, § 2, I). Согласно тексту 1QpHab (Комментарий на Аввакума) 5:4, кумраниты верили, что «Бог отдаст Суд над всеми народами в руку Своего Избранника (т. е. Учителя праведности; см. ниже, гл. III, 6, § 3. — *И. Т.*)». Наконец, в связи с обозначением Нового Священника и его паствы как сынов Господа (Зав. Левия 18:6, 8), обращают на себя внимание следующие слова Учителя (1QH 9:35—36 (Гимн № 14)): «...мой отец не знал меня и моя мать оставила меня на Тебя; ибо Ты — Отец (אב) всем [сынам] Твоей Истины...» (См. также 1QH 9:30—34.)

Новый Священник (*ex hypothesi* Учитель праведности), естественно, не осуществил праведного Суда, не установил Царствия Божьего на земле, не открыл врата Рая и не реализовал ряд других функций, которые, согласно тексту гимна, зафиксированного в Зав. Левия 18:2—14, он должен был осуществить. С другой стороны, в этом поэтическом фрагменте Завещания нет намека на смерть Священника и ожидание его эсхатологической Парусии. Следовательно, можно допустить, что данный мессианский гимн был создан при жизни Нового Священника, который, как по-видимому предполагалось, будет здравствовать вплоть до Конца дней. В пользу этого, думается, говорит и текст Зав. Левия 18:8: «И никто не унаследует (וְאִישׁ לֹא יִרְשֶׁהָ) ему (ср. Новому Священнику. — *И. Т.*)... вовеки».

§ 2. УЧИТЕЛЬ ПРАВЕДНОСТИ И «ЗАПЕЧАТАННАЯ КНИГА ТОРЫ»

Как было отмечено выше, почти все лица, упоминаемые в рукописях Мертвого моря, фигурируют под условными обозначениями. В случае же с Учителем праведности мы, как кажется, стал-

киваемся со счастливым для исследователя исключением. Думается, что подлинное имя Учителя зафиксировано в тексте Дамасского документа (CD) 4:19—5:5, где говорится, что противники общины — «строители стены (или: "ограды")» (בְּנֵי הַחֹרֶץ (הַחִירָץ)) — предположительно, «беря двух жен» одновременно, «хотя основа творения (заключена в словах): "особь мужского пола и особь женского пола, Он сотворил их" (Быт. 1:27; ср. Матф. 19:4, Мк. 10:6. — И. Т.); и вошедшие в ковчег "по двое вошли они в ковчег" (Быт. 7:9). И относительно князя написано: "Пусть не умножает он себе жен" (11QT 56:18; ср. Втор. 17:17); но Давид не читал запечатанную книгу Торы, которая была в ковчеге (Завета) (סֵפֶר הַתּוֹרָה) (סֵפֶר הַתּוֹרָה אֲשֶׁר הָיָה בַּאֲרוֹן), ибо она не открывалась в Израиле со дня смерти Елеазара, и Иисуса, и старейшин, ибо они (ср. древние евреи. — И. Т.) стали служить Астарте; и было сокрыто Откровение (גִּלְגָּל) до времени появления Цадока (עַד עֲמֹרָה צָדֹק)». Абсолютное большинство исследователей полагают, что упоминаемый в тексте Цадок (Садок) — это либо носивший данное имя (перво)священник времен израильских царей Давида (ca. 1010—970 гг. до н. э.) и Соломона (ca. 970—931 гг. до н. э.)⁹⁴, либо — Хелкия (?!), бывший первосвященником в период правления иудейского царя Иосии (640—609 гг. до н. э.) и обнаруживший во время ремонтных работ в Храме (в 621 г. до н. э.) свиток Второзакония (или всего Пятикнижия⁹⁵; 2 Цар., 22, 2 Хр., 34)⁹⁶; и, следовательно, «запечатанная книга Торы» — это Пятикнижие Моисеево или его последняя часть —

⁹³ По поводу данного перевода слова גִּלְגָּל см.: Старкова, Памятники..., сс. 51f.; 71, прим. 103; L. H. Schiffman, The Halakhah at Qumran, Leiden 1975, pp. 22—32; ср.: B. Z. Wacholder, The «Sealed» Torah versus the «Revealed» Torah: An Exegesis of Damascus Covenant V, 1—6 and Jeremiah 32, 10—14, RQ 47 (1986), pp. 351—368.

⁹⁴ См., например: G. F. Moore, The Covenanters of Damascus: A Hitherto Unknown Jewish Sect, HTR 4 (1911), pp. 359f.; Dupont-Sommer, Écrits..., p. 144, n. 5; J. Carmignac, E. Cothenet, H. Lignée, Les Textes de Qumrân: Traduits et annotés, Paris 1963, p. 164; К. В. Старкова, К вопросу о происхождении названия «Сыны Садока» в кумранских текстах, КСИНА 86 (1965), сс. 67—71; J. C. VanderKam, Zadok and the SPR HTWRH ННТWM in Dam. Doc. V, 2—5, RQ 44 (1984), pp. 561—570. Ср.: J. Maier, Von Eleazar bis Zadok: CD V, 2—5, RQ 57—58 (1991), SS. 231—241.

⁹⁵ См.: И. Ш. Шифман, Ветхий Завет и его мир, Москва 1987, сс. 89—95.

⁹⁶ См., например: L. Ginzberg, An Unknown Jewish Sect, English transl. revised and updated, New York 1956, p. 21; Ch. Rabin, The Zadokite Documents, 2nd rev. ed., Oxford 1958, p. 18; Betz, Offenbarung..., SS. 11, 14; Schiffman, Halakhah..., p. 31. Ср.: Maier, Eleazar..., passim. Ср. также: Schechter, Documents..., pp. XXI, XXXVI.

В комментариях средневековых еврейских ученых и экзегетов Раши и Кимхи к 2 Цар. 22:8 содержится аггада, согласно которой иудейский царь Ахаз (735/734—719 гг. до н. э.) сжег в период своего правления все свитки Торы за исключением одного, который удалось спрятать в стене Храма. Именно этот свиток и обнаружил Хелкия.

Второзаконие. Против данной гипотезы можно выдвинуть следующие возражения. Во-первых, согласно 4QММТ С 18—28, Давид читал Моисееву Тору и сообразовывал свои действия в соответствии с ней (см. также 1 Цар. 2:3, где Давид заповедует Соломону: «...И храни завет Господа, Бога твоего, ходя путями Его и храня предначертания Его, заповеди Его, и законы Его, и предписания Его, как написано в Торе Моисеевой (בתורת משה)»; ср. 11QРs^a 27:1—11; ср. также В. Т. Берахот, 4а, Бава Батра, 17а). Во-вторых, автор(ы) Дамасского документа, обосновывающий(е) моногамию, в CD 5:2 не мог(ли) иметь в виду текст Втор. 17:17, где царю предписывается лишь «не умножать» количество жен. В-третьих, согласно Втор. 31:26, Моисей повелел левитам хранить написанную им Тору «сбоку (צד) от ковчега Завета Господа», в то время как «запечатанная книга Торы», упомянутая в CD 5:2—3, находилась в ковчеге Завета. И, наконец, согласно справедливому замечанию Б. Ц. Вахольдера⁹⁷, фразу CD 5:5 עד עמוד צדוק (букв. «до того, пока не встал (появился) Цадок») следует интерпретировать в данном контексте как «до того, пока Цадок не занял свой пост». А это значит, что в данном тексте под «Цадоком» не могут подразумеваться ни (перво)священник Давида (ибо в этом случае последний, естественно, должен был бы быть знаком с содержанием «запечатанной книги Торы»), ни Хелкия, обнаруживший Второзаконие (или все Пятикнижие) лишь через значительный промежуток времени после вступления на пост первосвященника.

С учетом сказанного можно предположить, что под «запечатанной книгой Торы» (= «Откровение») в CD 5:2—5 подразумевается кумранский Храмовый свиток, рассматривавшийся сектантами в качестве «книги Торы» (ספר התורה; 11QT 56:4; см. также 56:21, 59:9), написанной Самим Господом Богом и данной Моисею на горе Синай (11QT 44:5, 51:6—7). Именно в этом произведении царю предписывается блюсти моногамный брак: «И пусть не умножает он (sc. царь. — И. Т.) себе жен (11QT 56:18)... Из дома отца своего пусть возьмет себе жену, из рода отца своего; и пусть не берет в дополнение к ней другую жену, но она одна (היא לבדה) пусть будет с ним все дни его жизни. А если она умрет, пусть он возьмет другую из дома отца своего, из рода отца своего (11QT 57:16—19)». В свете данной гипотезы можно предположить, что упомянутый в CD 5:5 Цадок — это не кто иной, как кумранский Учитель праведности⁹⁸, рас-

⁹⁷ Dawn..., p. 112—119.

⁹⁸ С Цадоком, упоминаемым в CD 5:5, отождествляют Учителя И. Ливер (Sons of Zadok..., pp. 11f.), Х. Я. Шёне (Urgemeinde. Judenchristentum. Gnosis. Tübingen 1956,

смаатривавшийся своими адептами в качестве «Законодателя» (המחוקק; CD 6:7, 4QPB 1:2), «Разъясняющего Учение (Тору)» (דורש התורה; CD 6:7, 7:16—20, 4QFlor 1:11, 4QPB 1:5), второго Моисея (точнее, пророка, подобного Моисею; ср. *Втор.* 18:18—19, 1QS 9:11; 4Q Test, 5—8; см. также гл. II, 1, § 1, III и гл. III, 4, II). Отметим также, что на свою законотворческую активность Учитель неоднократно намекает в Благодарственных гимнах (e. g. 1QH 4:10—11, 5:11—12).

К рассмотрению текста CD 5:1—5 мы еще обратимся ниже; здесь же заметим, что кумранская Тора — Храмовый свиток упоминается, по нашему мнению, в Дамасском документе и в тексте CD 7:15—18, где автор(ы), излагая символ веры общины, в качестве писаных основ называет(ют) «книги Торы» (ספרי התורה; ср. 4QAhA = 4QTestLevi^d, fr. 7, 4—6) и книгу Пророков. Известно, что в библейской традиции Моисеева Тора обозначается как התורה (букв. «Учение», «Закон»), תורת משה («Тора Моисея»), ספר התורה («Книга Торы»), ספר תורת משה («Книга Торы Моисея») и ספר תורת אלהים («Книга Торы Бога»), т. е. слово «книга» всегда употребляется в единственном числе. В кумранских рукописях Моисеево Пятикнижие обозначается просто как «книга» (הספר), а также как «Тора Моисея» (תורת משה; в частности, в CD 15:2, 9, 12, 16:1—2, 4—5) или «Тора» (התורה). В грекоязычной еврейской литературе эпохи эллинизма и начального периода римского господства стандартным обозначением иудаистских священных книг было *ó νόμος καὶ οἱ προφῆται* («Закон (т. е. Моисеева Тора) и Пророки (т. е. книга Пророков)»); так, например, у Филона Александрийского, Иосифа Флавия, а также в *Матф.* 5:15⁹⁹. Пятикнижие также обозначалось как «Закон Моисея» и «Книга Моисея» (ἡ βίβλος Μωϋσέως) — например, в *Мк.* 12:26. Еврейское обозначение Моисеевой Торы как חמשי התורה, т. е. пятичастная Тора, появляется только в талмудический период. Греческое ἡ πεντάτευχος (βίβλος), т. е. состоящая из пяти книг (книга), Пятикнижие, и латинский эквивалент — *penta-teuchus*, появляются не ранее II в. н. э.¹⁰⁰

Сказанное позволяет предположить, что упомянутые в Дамасском документе (CD) «книги Торы» — это, скорее всего, кумранская Тора и Тора Моисея. В пользу данного отождествления свидетельствует, как кажется, и тот факт, что одним из обозначе-

S. 71), И. Ядин (*Temple Scroll...*, vol. I, p. 302), Б. Ц. Вахольдер (*Dawn...*, *passim*). Ср.: *Habermann, Megillot...*, p. 191.

⁹⁹ Ср. *Сир., Пролог*, 1 (Закон, Пророки и другие Писания), *Лк.* 24:44 (Закон, Пророки и Псалмы).

¹⁰⁰ *Eissfeldt, Einleitung...*, SS. 205ff.

ний Храмового свитка, как явствует из 11QT 56:4, было «книга Торы» (ср. также 11Q 56:21, 59:9 и 4QMMT C 29—30). Указания на существование у кумранитов представления о том, что Моисей получил от Господа две книги Торы, содержатся, по нашему мнению, также в текстах 4Q177 (Catena A), fr. 1—4, 13—14, 4QD^b, fr. 6, 1:15 и Юб. 6:22, к которым мы обратимся ниже. Здесь же заметим, что именно эти две книги, а также книга Пророков (*ex hypothesi* упоминаемые в CD 7:15—18), подразумеваются, как нам представляется, в арамейском тексте 4QMess ar 1:5 под таинственными «тремя Книгами» (ܬܠܬ ܟܬܒܝܢ), благодаря познанию которых (будущий) «Избранник Бога» (очевидно, Мессия; см. ниже, гл. III, 6, § 3) «приобретет знание и мудрость». (Ср. 4QAha = 4QTestLevi^d, fr. 7, 4—6)¹⁰¹.

В свете сказанного выше кажется правдоподобным предположить, что источник или источники, вызвавшие у автора (или авторов) Храмового свитка мысль о создании данного экстраорди-

¹⁰¹ По мнению Ж. Старки, под «тремя Книгами» в 4QMess ar 1:5 подразумеваются некие эсхатологические сочинения, возможно, астрологического характера. (См.: Un texte messianique araméen de la Grotte 4 de Qumrân, École des langues orientales anciennes de l'Institut catholique de Paris, Mémorial du cinquantenaire 1914—1964, Paris 1964, pp. 51—66). Ж. Карминьяк считает, что речь здесь может идти о трех кумранских сочинениях: «Книге размышлений» (ܬܠܬ ܟܬܒܝܢ; см. 1QSa 1:7, CD 10:6, 13:2, 14:8 (?)), Устава общины (QS) и Дамасском документе. (См.: Les horoscopes de Qumrân, RQ 18 (1965), pp. 206—217.) Дж. Фитцмайер полагает, что «Три Книги — это, вероятно, апокалиптические, а не конкретные, реальные книги»; вернее, здесь скрыт намек на такие писания как «Книги живых» (Енох 43, 3), «Книга деяний человеческих» (Пс. 56, 9; Дан. 7, 10; Енох 90, 17) и «Небесные скрижали» (Юбилей 30, 22; Енох 81, 1—2), на которые в интертестаментальной литературе содержатся частые ссылки. (См.: "Elect of God"..., pp. 362f.). По мнению же Г. Вермеша, этими книгами могут быть «Закон, Пророки и другие Писания» (Сир., Пролог, 1) или «Закон, Пророки и Псалмы» (Лк. 24:44). (См.: Scrolls..., p. 268). П. Грело усматривает в 4QMess ar 1:5 намек на три книги из 1 Ен. — «Астрономическую книгу» (гл. 72—82), «Книгу видений» (гл. 83—90) и «Книгу страж» (гл. 1—36) [см.: Hénoc et ses écritures, RB 82 (1975), pp. 481—500; см. также: García Martínez, Apocalyptic..., pp. 8f.], а Б. Ц. Вахольдер — на три сочинения енохического круга, «содержащие сведения о творении» (см.: Dawn..., p. 243, n. 54). А. Како сопоставляет «три Книги» из 4QMess ar 1:5 с упоминаемыми в 3-й главе самаритянского сочинения, известного под арабским названием Kitāb al-'Asājir (كتاب الأساطير), тремя книгами допотопной мудрости: «Книгой знаков», «Книгой звезд» и «Книгой войн» (III, 9; ср. IV, 5 (ср. также I, 21—23 и Числ. 21:14)). (См.: 4QMess Ar I i 8—11, RQ 57—58 (1991), p. 155, n. 30; см. также: Milik, Enoch..., pp. 66—68; idem, Écrits préesseniens de Qumrân: d'Hénoc à Amram [dans:] M. Delcor (ed.), Qumrân: sa piété, sa théologie et son milieu, Paris—Louvain 1978, p. 94.) Наконец, Р. Эйзенман и М. Уайт полагают, что речь в данном пассаже может идти о неких мистических книгах, содержащих небесные и ангельские тайны (ср. 4Q286—287, 4Q416, 418). (См.: Jesus..., S. 41.)

нарного псевдэпиграфа, приписываемого Самому Господу Богу и претендующего на роль Святой Торы, скрываются в еврейской Библии. Ведь именно так обстоит дело с другими, т. н. ветхозаветными, псевдэпиграфами. Так, в *Быт.* 5:2—4 говорится, что «Бог взял Еноха» (ср. *Сир.* 44:16, 49:14) — и вот появляются книги Еноха с описанием его небесных видений. В *2 Цар.* 2:11 говорится, что пророк Илия был взят на небо живым (ср. *Сир.* 48:1—11) — и это вызывает мысль о создании не дошедшего до нас произведения, лежащего в основе христианского сочинения III в. н. э. Апокалипсис Илии. Благословения Иакова (*Быт.*, 49) и предсмертные слова его сына Иосифа (*Быт.* 50:24—25) вдохновляли авторов Завещаний 12 патриархов, а Благословение Моисея (*Втор.*, 33) — автора Завещания Моисея. Или зафиксированные в исторических книгах Библии традиции о псалмотворчестве Давида (ср. 11QPs^a 27:1—11) и мудрости Соломона, якобы написавшего 3000 притч и 1005 песен (*1 Цар.* 5:12; ср. LXX *ad loc.*, *Иосиф*, Древности VIII, 44), стимулируют создание ряда приписываемых Давиду Псалмов, два (по крайней мере) из которых попадают в кумранскую (библейскую) Псалтирь (см. 11QPs^a 154 и 155), но не включаются в Септуагинту и Ямнийский канон, а также создание или окончательное оформление нескольких приписываемых Соломону сочинений, два из которых — книги Премудрости Соломоновой и Псалмов Соломона — попадают в Септуагинту, но отсутствуют в Ямнийском каноне. Заметим также, что в эпоху эллинизма канон агиографов (евр. כתובים) еще не был сформирован. Революционность же кумранитов состояла, как представляется, в том, что они, по-видимому, рассматривали свой «Божественный» псевдэпиграф — Храмовый свиток — как часть Учения (הוראה). А для этого, естественно, были необходимы библейские «основания».

В литературе указывалось на несколько библейских пассажей, которые могли подтолкнуть создателя или создателей кумранской Торы к написанию данного произведения. И. Ядин¹⁰² и П. Е. Лапиде¹⁰³ указали как на возможный источник вдохновения создателя(ей) Храмового свитка на текст *1 Хр.*, 28, где говорится о том, что царь Давид передал своему сыну Соломону подробный чертеж (תבנית; возможный перевод: «план постройки») Храма «в записи (или: "в списке") (непосредственно) от Господа, (как) Он вразумил» его «на все дела постройки». Против данного предположения мож-

¹⁰² Temple Scroll..., 1977, vol. I, pp. 70, 308.

¹⁰³ P. E. Lapidé, Die Nachbarn der Urgemeinde: Einsichten aus der Tempelrolle der Essener von Qumran, LM 17 (1978), S. 274.

но выдвинуть ряд возражений. Во-первых, содержание кумранской Торы далеко не исчерпывается описанием Храма. Во-вторых, Давидов чертеж никак не связан с Синайским Откровением и Моисеем, к которому в кумранской Торе обращается Бог. В-третьих, Храм, описанный в кумранской Торе, не походит на Первый Храм, построенный Соломоном по завету Давида и описанный в *1 Цар.*, 6 и *2 Хр.*, 3—4.

К. Б. Старкова¹⁰⁴ указывает на текст *И. Нав.* 24:26, где говорится, что Иисус Навин произнес предсмертную речь перед всеми коленами Израилевыми в Сихеме и «записал Иисус эти слова в книгу Торы Божьей»; в то же время, из Второзакония и книги Иисуса Навина, гл. 1, известно, что Моисеева Тора уже существовала к этому времени в записи. Следовательно, как полагает К. Б. Старкова, у читателя могло сложиться впечатление, что в это время существовала Тора Божья, отличная от Торы, приписываемой преданием Моисею.

По мнению Б. Ц. Вахольдера¹⁰⁵, возможным библейским источником, натолкнувшим автора кумранской Торы (с его точки зрения, Учителя праведности) на мысль о создании данного произведения (а также источником кумранских спекуляций о «запечатанной книге Торы, которая была в ковчеге»), является текст *Втор.* 31:24—26, где сказано, что Моисей, «дописав все слова книги Торы до конца», повелел левитам положить эту книгу «сбоку (צד) от ковчега Завета Господа». Б. Ц. Вахольдер полагает, что общинники могли рассматривать данный текст как относящийся к кумранской Торе. При этом, по его мнению, фраза «сбоку от ковчега Завета» интерпретировалась в Кумране как «в ковчеге» (!?)¹⁰⁶. Умозрительность данной гипотезы совершенно очевидна, ибо текст прямо указывает на то, что книга Торы Моисеевой оказалась вне ковчега. Так же интерпретируется этот пассаж *e. g.* в Септуагинте, Таргумах Онкелоса и Псевдо-Ионафана¹⁰⁷, Вульгате (*ad loc.*), а также средневековыми еврейскими экзегетами и учеными Раши (Комментарий к

¹⁰⁴ Памятники..., сс. 24—25.

¹⁰⁵ «Sealed» Torah..., *passim*.

¹⁰⁶ По мнению Б. Ц. Вахольдера, под «ковчегом» (אֲרוֹן) в CD 5:3 подразумевается не ковчег Завета, а иное «запечатанное вместилище». (См.: «Sealed» Torah..., pp. 356—367.)

¹⁰⁷ В *Тарг. Пс.-Ионаф. ad Втор.* 31:26 говорится о существовании дополнительного вместилища, помимо ковчега Завета. Согласно *Тос. Сота*, VII, 18, рабби Иуда бен-Лакиш считал, что было два ковчега (אֲרוֹנוֹת), в одном из которых хранилась книга Торы (ספר תורה), а в другом — фрагменты разбитых скрижалей Закона. (Ср. *Сифре Деварим*, 38.) См. также: Wacholder, «Sealed» Torah..., p. 357, n. 21.

Втор. 31:26; ср. В. Т. Бава Батра, 14а) и Рамбаном (Комментарий к Втор. 31:24). (Ср., однако: Маймонид, Мишне Тора, Предисловие.)

Прежде чем привести ряд текстов из Пятикнижия, которые, на наш взгляд, могли быть истолкованы кумранитами как указания на то, что в древности существовала Тора-«Откровение», отличная от Моисеевой, попробуем *a priori* определить, каковыми должны были бы быть ее характеристики в Библии. Во-первых, она должна быть написана от лица Бога или даже Самим Богом; во-вторых, ее происхождение должно быть связано с Синайским Откровением и личностью Моисея; в-третьих, она должна быть помещена в ковчег Завета. Этим «требованиям», как кажется, отвечает «Тора», упоминаемая в книге Исхода 24:12—15. В данном тексте говорится следующее: «И сказал Господь Моисею: «Взойди ко мне на гору (ср. на гору Синай. — И. Т.) и будь там: и Я дам тебе скрижали каменные и Тору (הַתּוֹרָה), и заповедь, которые Я написал (כָּתַבְתִּי), чтобы обучать их (לְהוֹרֹתָ; ср. евреев. — И. Т.)...» И вззошел Моисей на гору...» (Ср. Юб., Пролог 1:1, 4QJub^a (4Q 216), 1, col. I, 6—7; ср. также Исх. 31:18, 32:15—16, Втор. 9:10.) Далее, в Исх. 25:10—16 говорится, что Господь повелел Моисею сделать ковчег Завета и положить в него данное «Откровение» (הַעֲדוּת; букв. «свидетельство», возможен перевод «предписание», «закон»), т. е. каменные скрижали и Тору. И, наконец, в Исх. 40:20—21 говорится, что после того как ковчег был готов, Моисей «взял и положил Откровение (включая Тору; ср. Исх. 25:16. — И. Т.) в ковчег (וַיִּתֵּן אֶל הַעֲדוּת אֶל הַאֲרוֹן)... и положил крышку на ковчег сверху, и внес ковчег в скинию... и закрыл ковчег Откровения, как повелел Господь Моисею». Это событие произошло в тот период, когда Моисеево Пятикнижие еще не существовало. В действительности, конечно, под словами «Тора и заповедь» (Исх., 24:12b) подразумеваются, скорее всего, заповеди, содержащиеся в т. н. Книге Завета (Исх., 20—23; ср. Втор. 9:9—11) и/или в тексте Исх., 25—31, а под «Откровением», которое Моисей положил в ковчег — две выгесанные им каменные скрижали с текстом Декалога (см. Исх., 34:1, 28—29, Втор. 10:1—5). Однако кумраниты, исходя из приведенных выше отрывков книги Исхода, 24—25, 40 (ср. также Ис. 8:20), могли прийти к заключению, что в древности существовала Тора, предшествовавшая по времени возникновения Моисеевой, написанная Самим Богом и помещенная Моисеем в ковчег Завета.

В связи со сказанным заметим, что книга Юбилеев, основное содержание которой выдается ее автором за Откровение, полученное Моисеем на горе Синай, начинается с парафразы стиха Исх. 24:12

о скрижалях и Торе (ср. 4QJub^a (4Q 216), 1); затем следует описание пребывания Моисея на Синае с многочисленными парафразами стихов *Исх.*, гл. 34, один из которых, 27-й, интерпретируется как данное Богом Моисею повеление написать книгу Юбилеев. Первая колонка кумранской Торы не сохранилась, однако фрагменты второй колонки почти полностью состоят из парафраз и аллюзий на *Исх.*, 34, что дает основание предположить, что кумранская Тора, как и книга Юбилеев, начиналась с описания пребывания Моисея на Синае.

Когда же произошло сокрытие Торы, положенной Моисеем в ковчег? Ход мысли кумранитов мог быть таков. Во времена Соломона, согласно *1 Цар.* 8:9, «в ковчеге ничего не было, кроме двух каменных скрижалей, которые положил туда Моисей на Синае». Судя по *1 Сам.* 6:19, в ковчег Завета заглядывали и несколько ранее, в начальный период деятельности Самуила, но также не обнаружили в нем ничего необычного. Следовательно, «синаяская» Тора (т. е. кумранский Храмовый свиток) была сокрыта раньше. Согласно вышеприведенному тексту CD 5:2—5, «запечатанная книга Торы», первоначально оказавшаяся в ковчеге, «была сокрыта» по смерти Иисуса Навина, Елеазара (сын и преемник Аарона) и старейшин из-за того, что евреи стали служить Астарте. Думается, что данный текст является реминисценцией *И. Нав.* 36:24—29 в версии Септуагинты (LXX). Напомним, что фрагменты еврейских версий библейских текстов, легших в основу данного греческого перевода Священного Писания, а также собственно греческие фрагменты LXX, были обнаружены в Кумране. Итак, в упомянутом тексте Септуагинты говорится, что по смерти Иисуса Навина, Елеазара, его сына Финееса и старейшин «стали сыны Израиля служить Астарте и богам окрестных народов». Ковчег Божий (ὁ κιβωτός τοῦ θεοῦ) в этот момент находился в Гиве, где и могла быть, (*ex hypothesi*) по мнению кумранитов, сокрыта их Тора до времени опубликования ее Цадоком — Учителем праведности. Идея о сокрытии в кризисные периоды по указанию Бога до определенного времени священных книг и предметов была широко распространена в Иудее в эпоху эллинизма и начальный период римского господства. Достаточно указать на текст Завещания Моисея 1:16—18, где последний, передавая Иисусу Навину священные «книги» (*libri*) (включая текст самого Завещания; ср. 10:11—12, 11:1), заповедует поместить их «в глиняные кувшины» (*in uasis fictilibus*; ср. кумранский способ хранения и сокрытия книг в глиняных сосудах (!)) и сокрыть в «избранном Богом от века тайном месте» «до Дня Воздаяния, когда

Господь призрит свой народ в конечные дни (или: "в Конце дней". — И. Т.)»¹⁰⁸ (Ср. *Иер.* 32:10—14!) Укажем также на текст 2 *Макк.* 2:4—8, где зафиксировано предание, согласно которому накануне разрушения вавилонянами Первого Храма пророк Иеремия по указанию Всевышнего спрятал в пещере, местонахождение которой известно было лишь Богу, скинию Завета и ковчег и «запечатал» (ἐνέφραξεν; "загородил") вход». (См. также: *Евсевий Кесарийский*, Приготовление к Евангелию, IX, 39, 5 (где приводится фрагмент сочинения Александра Полигистора (сер. I в. до н. э.) «О евреях», который, в свою очередь, цитирует произведение Евполема (II в. до н. э.) «О царях в Иудее»; Жизнь Иеремии, 9—12; ср. 4 *Бар.* 3:9—21, *М. Шекалим*, VI, 1—2, *Тос. Шекалим*, II, 18, *Тос. Сота*, XIII, 1, *В. Т. Йома*, 52b, 53b.)¹⁰⁹ Что же касается параллелей к представлению о «запечатанной» до установленного срока «книге»-«Откровению», а также личности, достойной ее «открыть» в указанный Богом момент, то отошлем читателя, например, к текстам *Ис.* 8:16, 29:11—12, *1 Ен.* 82:1, 104:11—13, *Дан.* 8:26, 9:24, 12:4, 9, 4 *Ездр.* 12:37—38, 14:26, 47 (ср. *Отк.* 5:1—5, 22:10; ср. также *Иер.* 32:10—14, 44).

В связи с высказанным выше предположением о существовании у сектантов представления о том, что «синаяская» Тора была сокрыта в начале эпохи Судей в районе Гивы, обращает на себя внимание текст 4Q177 (Catena A), fr. 1—4, 13—14, где мы читаем следующее: «"Вострубите рогом в Гиве" (*Ос.* 5:8a): "рог" — это книга [Первой Торы] (*ספר התורה ראשונה*). "Трубою в Раме" (*Ос.* 5:8a): "труба" — это книга Второй Торы (*ספר התורה שנית*)...» Вопреки общему мнению мы полагаем, что под первой из упомянутых в данном отрывке книг подразумевается не Моисеево Учение, а кумранская Тора. То же обстоятельство, что Моисеева Тора обозначена в тексте *ex hypothesi* как «книга Второй Торы» (ср. интерпретацию евр. *משנה תורה* (букв. «повторение, изложение Учения») как Деутеронóмион (Второзаконие) в LXX) не покажется столь уж удивительным, если вспомнить, что во-первых, кумранская Тора написана от лица Самого Господа Бога (в отличие от Пятикнижия). Во-вторых, на определенном историческом этапе общинники стали образовывать свою жизнь с установлениями, зафиксированными именно в ней, а не в Моисеевой Торе, отошедшей как бы на второй план. Это очевидно из ряда кумранских текстов (например, 4QMMT,

¹⁰⁸ См. также: *Betz, Offenbarung...*, SS. 10f.

¹⁰⁹ См. также: *Wacholder, «Sealed» Torah...*, pp. 361f.

CD 5:2—6), особенно, если принять предположение И. Ядина¹¹⁰ относительно того, что под упоминаемой в 1QSa 1:6—7 и CD 10:6, 13:2, 14:8 (?) таинственной книгой *הַגִּבְרִי/הַגִּבְרִי* (гипотетический перевод: «Книга размышлений») подразумевается Храмовый свиток, т. е. кумранская Тора. И, в-третьих, если верно наше предположение, основывающееся на сопоставлении приведенных выше текстов из *Исх.*, 24—25, 40 и CD 5:1—5, 11QT 2:1—15, 5:24—25, 44:5, 51:6—7, относительно того, что кумраниты рассматривали свою Тору как данную Богом Моисею на Синае, то появление этой книги (с их точки зрения) в хронологическом отношении *предшествовало* появлению Пятикнижия. (Ср. встречающееся во фрагменте Дамасского документа 4QD^b, fr. 6, 1:15 наименование «Последняя [книга] Торы» (*תורה האחרון* [ספר ה]) (ср. Моисеев Закон (?)); ср. также CD 7: 15 (!), *Юб.* 1:26). В этой связи напомним, что, согласно традиции таннаев, Моисей получил Устную Тору (*תורה שבעל פה*; ее зачаток назван в 4QpNah 2:8 *תלמוד שוקר* («ложное учение») на Синае, в то время как Писаная Тора (*תורה שבכתב*) — Пятикнижие была завершена им лишь приблизительно через 40 лет. (Ср. *Юб.* 6:22, где «книга Первой Торы» (полученная Моисеем на Синае и отличная от Пятикнижия) — это, по-видимому, кумранская Тора¹¹¹.) Что же касается встречающихся в Храмовом свитке многочисленных заимствований из Пятикнижия, то, по представлению кумранитов, эта зависимость, по-видимому, была обратной.

Укажем еще на один библейский текст, который, возможно, мог быть истолкован общинниками как указание на существование в древности двух Учений, одно из которых им открыл Учитель праведности — Цадок. Так, во *Втор.* 31: 9 говорится: «И написал Моисей Тору сию и отдал ее священникам, сынам Левия, носящим ковчег Завета Господа, и всем старейшинам Израиля». В следующих стихах данной главы Господь возвещает, что в ближайшем будущем народ станет ходить вослед чужим богам и потому Он сокроет от Израиля Свое Лицо. И далее следует упоминавшийся уже текст *Втор.* 31:24—26, где говорится: «И было, когда завершил Моисей написание слов этой Торы в книгу до конца (т. е. вписал в нее свою предсмертную Песнь, помещенную во *Втор.*, 32, но отсутствующую в Храмовом свитке. — *И. Т.*), повелел Моисей левитам, носящим ковчег Завета: "Возьмите эту книгу Торы и положите ее сбоку от ковчега Завета Господа Бога вашего; и будет она там свидетельством против тебя (ср. народа Израиля. — *И. Т.*) вовек"». Эта

¹¹⁰ Temple Scroll, 1977, vol. I, p. 301.

¹¹¹ Ср. 11QT 18:10—19:9.

«вторая» Тора, отданная Моисеем левитам, могла, как уже отмечалось выше, рассматриваться кумранитами только как Пятикнижие Моисеево. Что касается «первой» Торы, упомянутой во Втор. 31:9, которую Моисей отдал священникам и всем старейшинам Израиля, то она могла рассматриваться общинниками как их собственная книга Торы, попавшая, в противоположность второй из упоминаемых во Втор., 31 книг, в (*sic!*) ковчег и сокрытая по смерти старейшин Израиля до времени из-за впадения еврейского народа в идолопоклонство. (Ср. Юб. 6:22 и 1:26.) На самом деле, конечно же, во Втор. 31:9 и 26 речь идет об одной Торе — Торе Моисеевой.

Отметим также, что отголосок верования в существование двух Законов, можно, как кажется, обнаружить и в 4 Ездр. 14:4—6, где говорится о том, что Господь возвестил Моисею на горе Синай содержание двух Учений — «открытого» (Пятикнижие) и «секретного», эсхатологического (Храмовый свиток (?!); ср. Юб. 1:26; ср. также: Евсевий, Приготовление к Евангелию, IX, 26, 1 (фрагмент Евполема)).

В связи со всем вышеизложенным возникает вопрос, каким образом Учитель праведности, по-видимому, являвшийся автором (одним из авторов) или, по крайней мере, кодификатором Храмового свитка, объяснял своим adeptам появление у него данного документа. Думается, что таких объяснений могло быть два. Так, Учитель мог сказать, что обнаружил древний манускрипт в тайнике, местонахождение которого ему указал Бог (ср. *e. g.* Зав. Моисея 1:18, 2 Макк. 2:4—8), подобно тому, как первосвященник Хелкия сподобился обнаружить во время ремонтных работ в Храме в 621 г. до н. э. свиток Моисеевой Торы (2 Цар. 22:4—14, 23:4, 2 Хр. 24:3; ср. 3 Ездр. 1:8). (Заметим, что текст кумранской Торы стилизован под язык Пятикнижия, однако содержит обилие «мишнаитских» слов!) В качестве еще одной параллели можно указать на историю, сообщенную еврейским дипломатом и писателем Хасдаем ибн-Шафрутом (ca. 915—990 гг.) в письме к хазарскому кагану Иосифу (написано, вероятно, после 961 г.). Хасдай пишет, что, согласно очень древнему, но «заслуживающему доверия» преданию, в период нашествия халдеев на Святую Землю иудеи «сокрыли книги (зд. в смысле: "экземпляры". — И. Т.) Торы (התורה) и священные писания в пещере (במערות)». С течением времени все забыли и о книгах, и о месте их сокрытия. Была, правда, группа иудеев, которые из поколения в поколение молились в этой пещере по вечерам и по утрам, однако и они уже не знали о спрятанных здесь книгах. Но вот

«накануне Конца дней (לִקְץ יָמַי; букв. "к Концу дней". — *И. Т.*) появился (букв. "встал". — *И. Т.*) один иудей (קָם אִישׁ יְהוּדִי) и вошел в эту пещеру, и нашел ее полной книг, и вынес их оттуда. И с того самого времени и впредь они (либо все иудеи, либо же только группа молящихся в пещере. — *И. Т.*) стали изучать Тору (ללמוד התורה)»¹¹². Трудно себе представить, чтобы средневековый правоверный иудеист полагал, что евреи эпохи Вавилонского Плена и периода Второго Храма не имели списков Моисеева Закона и не изучали его (ср., например, 2 Макк. 2:1—3 и 13). Поэтому, можно предположить, что сообщение Хасдая ибн-Шафрута представляет собой своеобразную контаминацию традиций, зафиксированных в Заветании Моисея 1:16—18, в сочинении Евполема «О царях в Иудее» (см.: *Евсевий*, Приготовление к Евангелию, IX, 39, 5), 2 Макк. 2:4—8, *Неем.*, 8 и есеейско-кумранского предания об обнаружении Храмового свитка, которое он мог узнать от карaitов. Если это так, то не исключена возможность, что упоминаемый в письме «иудей»¹¹³ — это Учитель праведности, найденная им незадолго до Конца дней¹¹⁴. Тора — это кумранская «запечатанная книга Торы» — Закон для «конечных дней» (см. также ниже, гл. III, 4, I—II), а люди, молящиеся в пещере — это представители «пещерной секты» (см. гл. I, II и гл. II, 1, § 4, I), т. е. есееи-кумраниты¹¹⁵.

В связи с выдвинутым выше предположением о возможном объяснении Учителем обстоятельств «обнаружения» им древнего свитка Торы, обращает на себя внимание текст 2 Макк. 2:13—14, где говорится о том, что Неемия «собрал» (ἐπισυνήγαγεν; букв. «прибавил» (ср. к книге Торы Моисеевой; см. 2:1—3)) «книги» Самуила, Царей, Пророков, Псалмы Давидовы, а также собственную книгу и книгу Езры, и что «подобным образом и Иуда (ср. Маккавей. — *И. Т.*) затерянное (διαλεπτοκότα (!). — *И. Т.*) все собрал...» В отличие, правда, от Неемии и Иуды, Учитель праведности — Цадок должен был выдавать за священное произведение, написанное, по-видимому, им самим. Аналогичный прием использовали осно-

¹¹² Цитируется по изданию: *П. К. Коковцов*, Еврейско-хазарская переписка в X веке, Ленинград 1932, с. 17.

¹¹³ Ср.: *Филастрий*, Книга о различных ересь, 5. Ср. также 4QMishm C^d, fr. 5, 1; 4Q550 6:2—3.

¹¹⁴ Ср. *Зав. Моисея* 1:18, 10:11—11:1, CD 1:5—12 и *Зав. Левия* 17:11—18:14 (!); ср. также 1 Ен. 82:1, 104:11—13, Дан. 8:26, 12:4, 9, 4 Ездр. 12:37—38, 14:26, 47.

¹¹⁵ Ср. *Мидраш Бемидбар Рабба* 3:17, где имеет место полемика с некоей религиозной группой (кумраниты (?)), считавшей, что был «другой Моисей» (Учитель праведности (?)), который явил «другую Тору» (Храмовый свиток (?)), написанную на небесах, т. е. Самим Господом.

ватель караизма (духовного наследника ессейства; см. ниже, гл. II, 3, II) Анан бен-Давид и его друзья, которые, по словам караитского писателя XIII в. Моисея бен-Хасдая, «сочиняли ереси и ложь и укрывали их (с. свои сочинения. — И. Т.) в земле; затем они вытаскивали их (оттуда) и говорили: "Это то, что мы нашли в древних книгах"»¹¹⁶. («Книгу законов» Анан опубликовал ок. 770 г.).

С другой стороны, Учитель мог объявить своим адептам, что текст Храмового свитка был продиктован (или показан) ему непосредственно Господом Богом, подобно тому как Всевышний, согласно 1 Хр. 28:19, явил Давиду в Откровении план постройки Первого Храма (ср. И. Т. Санхендрин, 29а, где содержится предание о существовании свитка Торы Храма, текст которой был сообщен через Откровение советнику Давида Ахитофелу); что же касается подлинника этой Торы (с. Храмового свитка), переданного Богом Моисею на Синае, то он будет храниться в тайном месте, известном лишь Всевышнему (ср. Зав. Моисея 1:16—18; 2 Макк. 2:4—8), до Конца дней «во свидетельство» аутентичности обнародованного текста (ср., например, Втор. 31:26—27, Иер. 32:10—14, Зав. Моисея 1:18). В связи с данным гипотетическим вариантом объяснения происхождения Храмового свитка укажем на тексты 1QH 4:10—11 (Гимн № 8) и 5:11—12 (Гимн № 9), в первом из которых кумранский Учитель говорит о том, что Господь «запечатлел» в его «сердце» (т. е. в его сознании) Свою Тору (Закон) (ср. 4 Ездр. 14:22—26 (!))¹¹⁷, а во втором — что Всевышний «сокрыл» в нем Свою Тору (Закон) «до времени», когда Он «явит» ему Свое «спасение». Обращает также на

¹¹⁶ Цитируется по книге: *Driver, Scrolls...*, p. 13.

В данной связи напомним также читателю, что, согласно учению религиозной секты мормонов, их священное писание — т. н. «Книга Мормона» — была запечатана Моронием, последним из Нефийских историков, ок. 421 г. н. э. и сокрыта им до периода «конечных дней», как было предсказано Богом через пророков. В конце 20-х гг. XIX в. Господь через Своего посланника указал американцу Джозефу Смиту место на некой горе, где в земле, в каменном ящике много веков хранилась эта Книга. Последний явил ее миру в 1830 г.

¹¹⁷ Ср. «Жизнеописание посланника Аллаха», составленное Ибн-Хишамом (ум. ок. 833 г.) на основе труда Ибн-Исхака (ум. в 768 г.), где рассказывается о том, как в первом ночном видении сорокалетнего Мухаммада (имевшем место в 610 или 608 гг.) ему явился ангел Джабриль (Гавриил) с книгой (или свитком), завернутой в парчовое покрывало, и потребовал от него прочесть написанное в ней. Мухаммад оказался не в состоянии этого сделать и сумел лишь повторить вслед за ангелом несколько слов, впоследствии зафиксированных в Коране (96:1—5). Потом Мухаммад вспоминал: «Я проснулся, и в сердце моем словно сделана надпись». (Цит. по: М. Б. Пиотровский, Коранические сказания, Москва 1991, с. 8.) (Думается, что в упомянутом фрагменте «Жизнеописания» содержится реминисценция Ис. 29:11—12.)

себя внимание текст 4QAha = 4QTestLevi^d (арамейский вариант Завещания Левия), fr. 2, 1:6, где жреческому Мессии (очевидно тождественному с Новым Священником греческого текста Завещания Левия resp. кумранским Учителем; см. гл. II, 1, § 1, VI; 2, § 2, I; гл. III, 6, § 2, V—VI) приписывается утверждение о том, что Господь передал ему некое «писание» (כתב; или «книгу»). (Ср. 4QAha = 4QTestLevi^d, fr. 7, 4—6.)

§ 3. «ИМЕНА» УЧИТЕЛЯ ПРАВЕДНОСТИ

Косвенное подтверждение тому, что кумранского Учителя праведности звали Цадок, можно обнаружить, на наш взгляд, в тексте Дамасского документа (CD) 2:11—13, где говорится о том, что Господь «дал познать» общине «призываемых по имени» (שם קריאי (или: «взывающих к Имени»; ср. e. g. CD 4:4, 1 Ен. 45:3; Числ. 16:2), т. е. кумранитам¹¹⁸) «через Своего Мессию»¹¹⁹ (משיח); или: "Своего помазанника"¹²⁰. — И. Т.) Свой Святой Дух (רוח קדש)¹²¹; и он (sc. Мессия (помазанник), не Дух (רוח)¹²²! — И. Т.) есть истина (¹²³אמת ¹²⁴והוא)¹²⁵, и их (sc. общинников. — И. Т.) име-

¹¹⁸ См. e. g. CD 4:4, IQSa 2:2, 11, 13.

¹¹⁹ Ср., например, CD 12:23—13:1, 14:9, 19:10—11, 20:1, 4QD^b, fr. 18, 3:12; ср. также 4Q521, fr. 2 ii + 4, 1, 1 Ен. 48:10, 52:4, Пс. Сол. 18:6.

¹²⁰ Ср., например, CD 6:1, 4QD^d, fr. 2, 6, 4QD^e, fr. 9, 2:14.

¹²¹ Ср. 1 Ен. 49:3 (!), Мк. 1:8, 10—11, Матф. 3:11, 16—17, Лк. 3:16, 22, Ин. 1:32—33, 7:39 (!), Деян. 2:33 (!), 19:2—4; ср. также 4QMess ar 1:10.

¹²² Слово מן в послевоенный период обычно употреблялось в женском роде. Как замечает А. Е. Секки, термин מן в значении «Дух Божий» не употребляется в мужском роде в небиблейских рукописях Мертвого моря. (The Meaning of Ruah at Qumran, The Society of Biblical Literature, Dissertation series, 1989, p. 71.) Д. Лис отмечает, что в еврейской Библии (за исключением наиболее древних текстов) это слово в данном значении также употребляется, главным образом, в женском роде. ("Ruah", Le Souffle dans l'Ancient Testament, Paris 1962, p. 32, n. 2).

¹²³ С. Шектер интерпретирует данную фразу как: «... и он (i. e. Дух. — И. Т.) истинен...». (Fragments..., p. XXXIII, n. 22). См. также: Charles, Pseudepigrapha..., vol. II, p. 804; И. Д. Амосин, Рукописи Мертвого моря, Москва 1960, сс. 188f.; idem, «Учитель праведности» кумранской общины, ЕМИРА 7 (1963), с. 265. Ср.: Thiering, Redating..., pp. 79f.; Wacholder, Dawn..., pp. 107, 109; 258, n. 45; ср. также: Strickert, Document..., p. 345.

¹²⁴ Это слово написано нечетко, так что возможно его альтернативное прочтение — מן. В этом случае текст CD 2:12—13 может быть интерпретирован следующим образом: «И Он дал познать им (sc. кумранитам. — И. Т.) через Своего Мессию Свой Святой Дух и видения (ср. Ис. 28:15, 2 Цар. 17:13. — И. Т.) истины (или: "истинные видения". — И. Т.)».

¹²⁵ Большинство исследователей полагают, что в первоначальном тексте Дамасского документа 2:12—13 вместо слова משיח было משיח (st. constr. pl.; ср. CD 6:1 и

на (возникли) как истолкование его (sc. Мессии (помазанника). — И. Т.) Имени, а тех, кого Он ненавидит, Он ввел в заблуждение»¹²⁶. (Ср. 4QD^b, fr. 2, 2:11—13.) Интерпретация приведенного текста вызывает затруднения, и, по общему мнению, до сих пор в литературе не было дано адекватного его истолкования¹²⁷. На наш взгляд, данный отрывок может быть понят при допущении, что «Мессия» («помазанник») и «истина» здесь — это Учитель праведности¹²⁸, первосвященник¹²⁹ духовного храма-общины (см. выше, гл. II, 1, § 1, V) и пророк «истины» (см. e. g. 1QH 2:8—10, 4:17—18, 10:29, 11:4, 16 (ср. 1 Макк. 14:41 (!)); ср. Ин. 14:6¹³⁰, Мидраш Техиллим к Пс. 43:3 (!)¹³¹; ср. также Иер. 10:10, 1QH 4:40); тогда во второй части данного пассажа (CD 2:13b) можно усмотреть намек на то, что «имена» (т. е. наименования) общинников включают в себя имя собственное и обозначения Учителя (представлявшие собой отдельные «компоненты» его «полного» «Имени») или же семантически связаны с ними. Так, Учителя праведности звали *ex hypothesi* Цадок — и отсюда одно из наименований его адептов «сыны Цадока» (см. e. g. CD 4:3 (ср. Иез. 44:15), 4QFlor 1:17; ср. e. g. 1QS 5:2, 9, 1QSa 1:2, 24, 2:3, 1QSB 3:22)¹³². В связи с данным самообозначением сектантов приведем следующие слова их מוֹרֶה: «И Ты сделал меня *отцом* (בֶּן) сынам милости (sc. общинникам. — И. Т.) и подобным приемному отцу (אָב) для людей знамения» (1QH 7:20—21 (Гимн 11)). Легко также увидеть связь между кумранскими представлениями об

4QD^d, fr. 2, 6; ср. также 4QD^e, fr. 9, 2:14); фразу же מַנְחֵם יְהוֹנָתָן (см. пред. прим.) предлагается интерпретировать как «провидцы истины». Однако, в этом случае пассаж лишается удовлетворительного смысла.

Некоторые исследователи считают возможным читать מֵשִׁיחַו («Его помазанники», т. е. пророки). Отметим, однако, что *scriptio defectiva* нехарактерно для Дамасского документа (как и для всех рукописей Мертвого моря).

¹²⁶ Текст приводится по изданию: *Schechter, Fragments...*, p. 2. См. также: *Habermann, Megillot...*, p. 78.

¹²⁷ Ср. e. g.: *Schechter, Fragments...*, p. XXXIII; *Wacholder, Dawn...*, pp. 115f.

¹²⁸ Об отождествлении Учителя праведности с «Мессией» («помазанником») CD 2:12 см. также: *Schechter, Fragments...*, p. XIII; *Амусин, Рукописи...*, сс. 188f.; *Thiering, Redating...*, pp. 79f.; *Wacholder, Dawn...*, pp. 109; 258, n. 45. Ср.: *Charles, Pseudepigrapha...*, vol. II, p. 804.

¹²⁹ Ср. e. g. 4QpPs37 3:15, 1QH 7:21 (ср. Зах. 3:8), 1QSa, ср. также: *Исидор Севильский, Этимологии*, VIII, 5, 5; см. также ниже, гл. III, 4 и 6.

¹³⁰ «Я (sc. Иисус. — И. Т.) есмь... истина (ἡ ἀλήθεια)»

¹³¹ В данном тексте говорится: «Пошли свет Твой (אֱנִי) и истину Твою (אֱמֶת)» (Пс. 43:3). «Свет Твой» — это пророк Илия из дома Аарона... «Истина Твоя» — это Мессия, сын Давида...»

¹³² См. также: *Wacholder, Dawn...*, pp. 115f.; ср.: *Charles, Pseudepigrapha...*, vol. II, p. 804.

«Единственном» (CD 20:1, 14; ср. 4Q416, 418, fr. 9, 1:6) «Учителе праведности» — «Избраннике» Бога (4QpPs37 1:14 (?), 2:5, 3:5, 4:12, 1QpHab 5:4, 9:12, 4QpIs^d 1:3, 1QpMi, fr. 8—10, 7 (?)), являвшемся для общинников «светом» (ср. *e. g.* CD 1:9—12 (ср. 1 Ен. 90:9—10), 1QH 4:5—6, 23—24, 27—29, 7:24, 9:26—27; ср. также *e. g.* Завещания Вениамина 11:2 и Завулона 9:8 и Ин. 1:8, 9, 3:19, 8:12 (!), 12:35—36, 46 (!), 1 Ин. 5:20, etc.; Мидраш Техиллим к Пс. 43:3) и «истиной», и такими их самообозначениями, как «плоди Единственного» (CD 20:32), «праведники» (*e. g.* 4Q521, fr. 2 ii+4, 5; ср. 4Q227, fr. 1, 1, fr. 2, 6 (?)), «знающие праведность» (*e. g.* CD 1:1, 4QD^a, fr. 1, 9; ср. Ис. 51:7), «община Его Избранника» (4QpPs37 2:5, 3:5, 4QpIs^d 1:3), «сыны света» (*e. g.* 1QS 1:9 et passim, 1QM 1:1 et passim, etc.; ср. Ин. 12:35—36, Лк. 16:8, Ефес. 5:8, 1 Фес. 5:5), «плоди истины» (*e. g.* 1QpHab 7:10—12, 4Q298 3:6—7, 1QH 14:2; ср. 1QS 2:24, 26, 4:5—6, 1QH 6:29, 7:29—30, 9:35, 10:27; 11:11, 1QM 17:8; ср. также 1 Ен. 105:2, Зав. Иуды 24:3) и т. д. Не исключена возможность, что все вышеперечисленные наименования общинников употреблялись в double entente, что характерно для большинства обозначений, встречающихся в рукописях Мертвого моря. Отметим также, что ряд самообозначений сектантов, очевидно, возникли еще до того, как Учитель праведности возглавил Кумранскую общину, однако впоследствии, вероятно, стали связываться с его «именами» («Именем»).

§ 4. ЦАДОКИДЫ, ВОЭТУСЕИ И САДДУКЕИ. ЦАДОКИДСКИЙ «ФАРИСЕИЗМ»

I

Б. Ц. Вахольдер, рассматривающий Учителя праведности в качестве основателя Кумранской общины, отождествляет эту фигуру с «учеником» (תלמיד) Антигона из Сохо (конец III—первая четверть II вв. до н. э.) Цадоком (Садоком; צדוק), упоминаемым в Ават рабби Натана А, 5 и Б, 10 (II в. н. э.), а также в «Книге огней и сторожевых башен» Якуба аль-Киркисани¹³³. При этом американский

¹³³ Dawn..., pp. 141—170. Ср.: Schechter, Fragments..., pp. XVIII—XXIX; Habermann, Megillot..., p. 191. Этот Цадок упоминается также в сочинениях Филастрия, Саадии Гаона, Саула Абу аль-Сари, Иуды Хадасси.

Учителя праведности отождествляют также со следующими иудейскими деятелями II в. до н. э.—I в. н. э.: Онией III, Иисусом, сыном Сираховым, законоведом и проповедником Иосе, сыном Иоззера из Цереды, Маттафией и его сыном Иудой Маккаве-

исследователь указывает на тот факт, что в «Книге огней» Цадоку и его adeptам приписывается установление запрета на развод и женитьбу на дочери брата и дочери сестры, что находит свои параллели в кумранских текстах: CD (Дамасский документ) 4:19—5:1, 5:8—11 и 11QT (Храмовый свиток) 58:17—18, 66:15—17. Кроме того, Б. Ц. Вахольдер обращает внимание на то, что последователи Цадока, как и кумраниты, использовали в своей религиозной практике (псевдо)солнечный календарь, по которому год состоял из 364 дней и каждый праздник и дата любого месяца приходились всегда на один и тот же день недели (см., например: 4QMishmerot, 11QT, QShirShabb; см. также: *1 Ен.*, 72—82, *Юб.* 6:30—38)¹³⁴. В пользу отождествления Учителя праведности с Цадоком, упоминаемым в АрН А, 5, Б, 10 и «Книге огней», свидетельствуют, на наш взгляд, также следующие факты. В сообщении аль-Киркисани говорится, что «Цадок был первым, кто стал разоблачать (ложные воззрения) раббанитов (т. е. протофарисеев. — *И. Т.*), нападая на них принародно, и он выявил нечто от истины». Он написал «большую книгу», полемичную по отношению к раввинистическим доктринам. Кроме прочего, в этой книге содержалась галаха, запрещающая «женитьбу на дочери брата или дочери сестры». Учение Цадока было воспринято и развито сектой «пещерных людей» (المغاربة), названных так из-за того, что их (священные) книги были обнаружены в пещере»¹³⁵. Эти данные совпадают с тем, что нам известно из кумранских рукописей о деятельности Учителя праведности. Так, в 1QH 2:15 и 32 (Благодарственные гимны № 2 и 3) (ср. также *е. г.* 1QH 2:31, 4:10, 16, etc.) он сам говорит о жесткой конфронтации с «толкователями скользкого», т. е. раббанитами-протофарисеями. В созданном Учителем (или при его участии) Храмовом свитке («большая книга» (?)) содержится ряд галахот (на них будет указано ниже), явно полемичных по отношению к соответствующим

ем, неизвестным по имени первосвященником, понтификат которого приходился на 159—152 гг. до н. э., священником Петахией-Мордехаем (см. *М. Шекалим*, V, 1; *В. Т. Менахот*, 65а), фарисеем Елеазаром (вт. пол. II в. до н. э.), есеем Иудой (конец II—начало I вв. до н. э.), чудотворцем Онией Праведным (убит в 65 г. до н. э.), Иоанном Крестителем, Иисусом из Назарета, Иаковом, братом Иисуса, лидерами зелотско-сикарийского движения Иудой Галилеянином и его сыном Менахемом (убит в 66 г. н. э.). Подробно об этом см., например, в работах: *Jeremias, Lehrer...*, passim; *Driver, Scrolls...*, pp. 132—167; *H. Burgmann, Gerichtsherr und Generalankläger: Jonathan und Simon*, RQ 33 (1977), SS. 3—72; *Амусин*, «Учитель праведности»..., сс. 253—277; *idem*, *Община*, сс. 177; 258f., pp. 251.

¹³⁴ *Dawn...*, pp. 150—155.

¹³⁵ Цитируется по книге: *Wacholder, Dawn...*, pp. 148f.

щим установлениям фарисейско-ганнаитского Устного Учения. В этом же произведении содержится следующее предписание: «Да не будет мужчина брать (в жены) дочь своего брата или дочь своей сестры, ибо это мерзость» (11QT 66:16—17). Согласно ряду Благодарственных гимнов (QH), у Учителя праведности бывали «видения Знания» и «истины» (см. *e. g.* 1QH 2:8—10, 14:17—18, 10:29, 11:4, 16). (Ср. CD 2:12—13!). Что же касается «пещерной» секты (упоминаемой, помимо аль-Киркисани, также в сочинениях средневековых мусульманских авторов аль-Макдиси, аль-Бируни и аль-Шахрастани), то она, по общему мнению, может быть отождествлена с Кумранской общиной.

Далее, в *ApH A*, 5 и Б, 10 говорится, что adeпты Цадока (צדוק), получившие «в честь» (לשם) него наименование צדוקים (*Sēdōqīm* [צדוקים]; возможна также огласовка *Ṣaddūqīm* [צדיקים]), «отделились от Торы (פירשו מן התורה)» и верили в «воскресение мертвых» (תחיית המתים) в Конце дней. Обозначение צדוקים здесь, вероятно, является синонимом наименования кумранитов בני צדוק («сыны Цадока»). Под «отделением от Торы» тут может подразумеваться либо отход цадокидов (*ex hypothesi* кумранитов) от Устного Учения раббанитов, либо то, что они стали соотносить свою религиозную практику не с Моисеевой Торой, а с Учением, зафиксированным в Храмовом свитке. Наконец, судя по текстам 4Q521, fr. 2ii+4, 12, fr. 7+5ii, 6, 1QH 6:29—30, 34, 8:31, 11:11—14, CD 4:3—4, 6:10—11, 4Q385 (Второ-Иезекиил¹³⁶), fr. 2, 8 (ср. *Иез.* 37:1—14), 4Q181, fr. 1, 4—6 (данные пассажи рассматриваются ниже, в гл. III, 6, § 1, I), как Учитель, так и его приверженцы и последователи придерживались доктрины (всеобщего) воскресения мертвых в Конце дней. (Ср.: *Инполит*, Опровержение всех ересей, IX, 27, 3; *Иосиф*, Война, II, 53; ср. также 4Q243—245 (psDan^{a-c}), 53—54, *1 Ен.* 62:7—8, *Дан.* 12:2, 13 и *Ис.* 26:19¹³⁶.)

Судя по сообщениям рабби Натана и Якуба аль-Киркисани, у истоков движения цадокидов стоял ученик первосвященника Симона II Праведного рабби Антигон, муж из Сохо (אנטיגנוס איש סוֹחֵ), который, на наш взгляд, может быть отождествлен с основателем Кумранской общины. Согласно *М. Авот*, I, 3, *ApH A*, 5, Б, 10 и «Книге огней», Антигон учил своих adeптов: «Не будьте как рабы (עבדים), которые служат своему господину с целью получить награду, но будьте как рабы, которые служат господину не за награду, и да будет на вас страх Небес», «дабы ваша награда удвоилась»

¹³⁶ См. также ниже, гл. III, 6, § 1, I.

«в будущем мире (בעולם הבא)». (Ср.: *Псевдо-Климент*, Узнавания, I, 53, 3.) Веря в мир иной и загробное воздаяние, Антигон «не знал» о «воскресении мертвых», из чего явствует, что он верил в бессмертие души. Данная доктрина целиком совпадает с учением основателя Кумранской конгрегации — Вразумляющего, зафиксированным в Уставе общины. Так, в 1QS 9:21—26 им предписывается пастве постоянно помнить о Дне Воздаяния, блюсти Волю Божью и, в частности, «оставить... имущество и (продукт) труда рук, как (делает это) раб (עבד) по отношению к своему владыке, (являя) смирение перед господином своим». В тексте 1QS 4:6—14 говорится о «вечной» (עד, עולמים, נצח) «радости», «славе», «величии» душ праведников в мире ином (см. также 1QS 11:6—9; ср.: *Иосиф*, Война, II, 154—158; *idem*, Древности, XVIII, 18; ср. также *Премудр. Сол.*, 3) и о вечных муках душ нечестивцев. В тексте же 1QS 5:5—6, по нашему мнению, зашифровано по принципу nôtariqôn (от лат. notarius («скариписец»)) имя собственное основателя Кумранской общины, именно... Антигон, муж из Сохо. В данном пассаже говорится следующее: «...אנאם (т. е. סוכו מ' א' י' ש' נ' ג' ג' ו' ס' א' (Антигон, муж из Сохо (?))¹³⁷. — *И. Т.*)¹³⁸ (пусть) обрезает... крайнюю плоть (дурной)

¹³⁷ Заметим, что מ' («из», «от») с существительным часто сокращаются в нотарионе просто как mêm (в том числе, в конечной позиции). (См. е. г.: *M. Halperin*, Han-potariqon, hassimanim wehakkinnuyim, Wilna 1912, passim (иерит).) Например, в книге «Сокровищница славы» рабби Тодрос назван אקים, т. е. א' ק' י' ר' ד' ב' ח' נ' (тот, который свят, возлюблен от чрева). (*Ibid.*, с. 29.)

У. Х. Браунли расшифровывает אנאם в 1QS 5:5 как א' ר' ו' נ' א' ל' ו' ה' י' א' («Господь Бог их»). См.: *The Dead Sea Manual of Discipline*, BASOR, Supplementary Studies, 10—12 (1951), pp. 49f. Г. Р. Драйвер, отождествляющий кумранитов с сикариями, полагает, что данная аббревиатура состоит из начальных букв имен трех лидеров золото-сикарийского движения — נחם א' לעזר א' בשלום א' («Авессалом, Елеазар, Менахем»). Английский исследователь допускает также возможность еще двух расшифровок: ת' מ' ה' א' א' («люди истинны»; ср.: *H. Bardtke*, Die Handschriftenfunde am Toten Meer: Mit einer kurzen Einführung in die Text und Kanongeschichte des Alten Testaments, Berlin 1953, S. 93) ו' ה' א' מ' א' («Аарон, истина, Моисей»; ср. 1QS 5:6, 8). См.: *Scrolls...*, pp. 336f.

¹³⁸ В краткой (и, по-видимому, более поздней) редакции текста кол. 5—6 из 1QS, содержащейся в двух рукописях Устава общины из 4-й кумранской пещеры (4QS^b и 4QS^d), вместо אנאם (зд. «но (или: "a") אנאם») написано כ' א' (зд. «но (только)»; 4QS^b, fr. 5, l. 5, 4QS^d, fr. 1, l. 4). (Ср., например: *E. Sukenik*, Megillot genuzot, survey II, Jerusalem 1950, с. 31 (иерит); *Habermann*, Megillot..., pp. 64, 185!). Появление на определенном этапе истории общины данного изменения в Уставе представляется естественным, ибо очевидно, что с течением времени память о личности, деятельности и учении основателя Кумранской конгрегации все более и более стиралась (особенно, после смерти его ученика — Учителя праведности; см. гл. II, 1, § 1).

наклонности и жестоковыйности, дабы *положить истинное основание* (לִיסַד מוֹסַד אֱמֶת) для Израиля, для общины вечного Завета».

Помимо Цадока, у Антигона из Сохо был еще один «ученик» (תלמיד) — Боэтус (בִּיתוּס; греч. Βοηθός; не путать с Боэтусом, упоминаемым в «Древностях» Иосифа, XV, 320, XVII, 78, 339, XVIII, 3 (ср. также: *idem*, Война, V, 527; Древности, XIX, 297)). Согласно сообщению аль-Киркисани (см. также АрН А, 5 и Б, 10), Цадок и Боэтус были «лидерами» секты цадокидов; но на определенном историческом этапе в общине произошел «раскол», в результате которого «товарищ» Цадока Боэтус организовал свою собственную группу, получившую по его имени название секты боэтусеев (בִּיתוּסִים). Отделившаяся группировка продолжала придерживаться соднечного календаря (см. е. г.: В. Т. Менахот, 65а, Сукка, 43b; ср. М. Хагига, II, 4, Менахот, X, 3), а также, по-видимому, многих цадокидских галахот. О близости двух течений говорит, как кажется, и тот факт, что в раввинистической литературе наименования «цадокид» (צדוקי) и «боэтусей» (בִּיתוּסִי) в ряде случаев употребляются как взаимозаменяемые термины. Отметим также, что некоторые средневековые караитские и еврейские авторы (например, Моисей Маймонид) прямо рассматривали цадокидов, боэтусеев и караитов как одну секту¹³⁹.

На наш взгляд, Боэтус может быть отождествлен с личностью, фигурирующей в кумранитских текстах 1QpHab (Комментарий на Аввакума) 2:1—3, 5:8—12, 4QpPs37 (Комментарий на Пса-

В пользу того, что текст 1QS 5:1—20 представляет собой более раннюю редакцию по сравнению с параллельным пассажем, содержащимся в 4QS^b (fr. 5) и 4QS^d (fr. 1, col. 1), говорит, в частности, следующее. В данном тексте, как и в двух других ранних произведениях кумранитов — Уставе благословений и Тексте Двух колонок, отчетливо выступает главенство священников садокидской линии в решении основных вопросов жизни общины, в то время как в 4QS^b и 4QS^d приоритет принадлежит всем полноправным членам конгрегации — *раббим*, что, очевидно, свидетельствует о значительных изменениях в структуре и соотношении сил, происшедших в общине в период между созданием текста 1QS 5:1—20 и его краткой редакции, зафиксированной в 4QS^b и 4QS^d. (Ср.: Амусин, Община, с. 61; см. также прим. 53 к гл. II). Здесь же отметим, что Н. Авигад палеографически датирует 1QS второй половиной II в. до н. э., допуская немного более позднюю датировку (Paleography..., pp. 71f.), С. А. Бирнбаум — последней четвертью II в. до н. э. (Scripts, Part One: The Text, p. 134), Ф. М. Кросс — первой четвертью I в. до н. э. (Scripts, p. 198, n. 116; см. также Charlesworth (ed.), Dead Sea Scrolls..., p. 2); тексты же 4QS^b и 4QS^d палеографически датируются Ф. М. Кроссом ca. 30—1 гг. до н. э. (Paleographical Dates of the Manuscripts [4QS*], [in:] Charlesworth, ibidem, p. 57). (Ж. Т. Милик датирует 4QS^d 50—25 гг. до н. э. См.: Numérotation des feuilles des rouleaux dans le scriptorium de Qumrân, S 27 (1977), p. 78.)

¹³⁹ См. также: Driver, Scrolls..., pp. 7—15, 226—237; Wacholder, Dawn..., pp. 155—167.

лом 37-й) 1:17—2:1, 4:13—15, CD (Дамасский документ) 20:14—15 (ср. 1QH 5:22—28) под обозначением «Человек лжи» (אִישׁ הַכֹּזֵב). Первоначально этот человек являлся одним из лидеров Кумранской общины (ср. 1QpHab 5:11—12), по-видимому, «заместителем» Учителя (евр. מִשְׁנֶה; ср. 11QT 31:4, 1QM 2:1). (В связи с этим заметим, что греч. βοηθός как официальный термин означает «помощник», «адъютант», «заместитель»¹⁴⁰ (!)). Впоследствии Человек лжи «презрел Тору» (הִתּוֹרָה (1QpHab 5:11—12), *sc.*, по-видимому, кумранскую Тору — Храмовой свиток), возглавил схизму и организовал свою секту (= «дом "Авессалома"», «предатели»), ядро которой, очевидно, составляли бывшие приверженцы Учителя праведности (ср., например, CD 8:1—21, 20:34)¹⁴¹. (См. также ниже, гл. II, 2, § 2, II.)

II

В литературе было обращено внимание на тот факт, что целый ряд кумранских галахот совпадают с ритуальными установлениями, которые в раввинистических сочинениях приписываются секте, называемой צְדוּקִים (Šēdōqīm или Šaddūqīm)¹⁴². Так, например, в Храмовой свитке (11QT) 45:7—8, 49:19—21, 51:4—5 и Некоторых из предписаний Торы (4QMMT) В 13—17, 59—67 содержится предписание, согласно которому даже тех, кто завершили все очистительные омовения, *до захода солнца* следует рассматривать как *полностью* ритуально нечистых (ср. Лев. 22:7). Это целиком совпадает с точкой зрения секта צְדוּקִים, отвергавшей, согласно *М. Пара*, III, 7—8, *Тос. Пара*, III, 7—8, фарисейскую концепцию טְבוּל יָם (букв.

¹⁴⁰ См.: T. W. Manson, Sadducee and Pharisee — the Origin and Significance of the Names, BJRL 22 (1938), pp. 150f.

¹⁴¹ Ср. анализ схизмы внутри Кумранской общины, данный в работах: Jeremias, Lehrer..., SS. 79—126; Thiering, Redating..., pp. 10—15, 144f., 148—166.

¹⁴² См., например: Driver, Scrolls..., pp. 226—237, 259—266; Wacholder, Dawn..., pp. 160—167; Lehmann, Temple Scroll..., pp. 579—587; *idem*, The Beautiful War Bride (ypt t'r) and Other Halakhoth in the Temple Scroll [in:] Temple Scroll Studies, ed. by G. J. Brooke, Sheffield 1989, pp. 265—271; J. M. Baumgarten, The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts, JJS 31 (1980), pp. 157—170; *idem*, Some Remarks on the Qumran Law and the Identification of the Community, QCh 1, № 2/3 (1990/1991), pp. 115—117; Sussman, History of Halakhah..., pp. 11—79; L. H. Schiffman, The Law of the Temple Scroll and its Provenance, FO 25 (1989), pp. 99f.; *idem*, Miqṣat Ma'aseh Ha-Torah and the Temple Scroll, RQ 55 (1990), pp. 435—457; *idem*, The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect, BA 55 (1990), pp. 64—73; *idem*, The Temple Scroll and the Systems of the Jewish Law of the Second Temple Period [in:] Temple Scroll Studies, pp. 239—255; *idem*, Sadducean Origins..., pp. 35—49.

«совершивший омовения в течение дня»), в соответствии с которой тот, кто совершил все необходимые очистительные омовения, может прикасаться к ритуально чистой еде (за пределами Храма) еще до захода солнца. Далее, согласно 11QT 51:4—5, прикоснувшийся к костям человека или животного становится ритуально нечистым. Аналогичного взгляда придерживалась секта סַדּוּקִיִּים (М. Йадаим, IV, 6). В тексте 4QMMT B 55—58 констатируется, что при переливании жидкости из ритуально чистого сосуда в нечистый нечистота может передаваться через струю жидкости (в таннаитской терминологии — צִוּוּן) и сделать чистый сосуд нечистым. Так же полагали и представители общины סַדּוּקִיִּים (М. Йадаим, IV, 7). Наконец, судя по М. Хагига, II, 4 и Менахот, X, 3 (ср. В. Т. Менахот, 65а и Сукка, 43b), סַדּוּקִיִּים придерживались того же календаря (солнечного), что и кумраниты.

На основании приведенных галахических параллелей ряд исследователей считают возможным идентифицировать кумранитов с аристократической сектой саддукеев (греч. Σαδδουκαῖοι), упоминаемых, в частности, в Новом Завете и сочинениях Иосифа Флавия¹⁴³. Однако данное предположение вызывает целый ряд возражений. Так, трудно себе представить, чтобы саддукеи, руководившие храмовым богослужением, могли не придерживаться официального лунно-солнечного календаря. Кроме того, согласно Матф. 22:23, Мк. 12:18, Лк. 20:27, Деян. 23:8 и «Древностям» Иосифа, XIII, 297, саддукеи отрицали воскресение мертвых, загробное воздаяние, существование ангелов и духов, не имели мессианско-эсхатологических представлений и признавали священным лишь Пятикнижие. Очевидно, что все это противоречит идеологическим представлениям Кумранской общины (о которых подробно речь пойдет ниже)¹⁴⁴.

Для адекватной индентификации конгрегации кумранитов следует учитывать, что в раввинистической литературе упоминаются две различные секты, одинаково обозначаемые как סַדּוּקִיִּים. Так, например, в М. Берахот, IX, 5, В. Т. Шаббат, 152b—153a и Санхедрин, 91a (ср.: Иосиф, Война, II, 165) говорится, что סַדּוּקִיִּים (зд. саддукеи) верят только в один мир и не верят в будущую жизнь, а в В. Т. Санхедрин, 38a — что סַדּוּקִיִּים (зд., по-видимому, цадокиды-кум-

¹⁴³ См., например, работы Дж. М. Баумгартена, М. Р. Леманна, И. Суссмана и Л. Х. Шиффмана, упомянутые в предыдущем примечании. См. также: Charles, Pseudepigrapha..., vol. II, pp. 790—796; North, «Sadducees»..., pp. 165—188; Habermann, Megillot..., pp. XV, 25—30.

¹⁴⁴ Ср. также: М. О. Уайс, 4QMMT and the Sadducees: a Look at a Recent Theory, QCh 3 (1993), pp. 71—74.

раниты) полагают, что «на Небесах (*i. e.* в трансцендентном мире. — *И. Т.*) существует много властей». Далее, к «классическим» саддукеям не могут относиться указания Талмуда о том, что צדוקים придерживаются календаря, по которому год состоит из 364 дней (*М. Хагига*, II, 5, *Менахот*, X, 3), исповедуют дуалистические воззрения (*В. Т. Хуллин*, 87а), составляют писания, которые следует осудить как неканонические (*В. Т. Санхедрин*, 100b), а также то, что, учиня судебное расследование, они не пользуются предписаниями Моисеевой Торы (*В. Т. Санхедрин*, 92b). Эти характеристики, однако, хорошо согласуются с тем, что нам известно о кумранитах; именно они пользовались солнечным календарем, придерживались дуалистических взглядов, составляли т. н. ветхозаветные апокрифы и псевдэпиграфы и соотносили свою жизнедеятельность прежде всего не с Пятикнижием, а с установлениями, зафиксированными в Храмовом свитке¹⁴⁵. Наконец, отметим, что в ряде случаев צדוקים (а также ביתוסים — бозтусеи) обозначаются в Талмуде как מנינים («еретики»). Эта характеристика вряд ли могла относиться к саддукеям, многие из которых являлись высшими иерархами Храма. (Ср., однако, *variae lectiones* в *В. Т.*, *Мишна*, *Берахот*, IX, 5, *Гемара*, *Шаббат*, 152b—153а, *Санхедрин*, 91а, где «классические» саддукеи путаются переписчиками с «еретиками»-цадокидами; ср. также: *Псевдо-Климент*, *Узнавания*, I, 54, 2; *Мк.* 8:15, *Матф.* 16:12 и *Деян.* 5:17 (см. также ниже, гл. II, 3, I).)

О двух различных сектах, одинаково называемых Sadducaei, писал Иероним. Этот отец церкви различал секту Sadducaei, наименование которых означает «справедливые» (*iusti*; ср. обозначения кумранитов צדיקים («справедливые», «праведные»; *e. g.* 4Q521, fr. 2 ii+4, 5; ср. 4Q227, fr. 1, 1, fr. 2, 6), בני צדק («сыны праведности (справедливости)»; *e. g.* 1QS 3:20, 22, 4Q424, fr. 2, 10, 4Q286—287 A, fr. 1, 7); напомним также, что имя צדוק (Цадок) означает «справедливый», «праведный»¹⁴⁶) и которые верят в воскресение мертвых, духов и ангелов, и Sadducaei, не разделявших этих доктрин и учивших, что душа погибает¹⁴⁷. Первая секта, по-видимому, может быть отождествлена с цадокидами-кумранитами, а вторая — с аристократической «партией» саддукеев, упоминаемых в Новом Завете

¹⁴⁵ См. также: *Driver, Scrolls...*, pp. 259—266; *Wacholder, Dawn...*, pp. 160—167.

¹⁴⁶ Ср. 1QS 9:14 (где мы встречаемся с фразой בני הצדוק («сыны Цадока (?)»)) и параллельное место в 4QS^c (где написано בני הצדק («сыны праведности»)). Ср. также *Мидраш Ваййкра Рабба*, I, 3, где «Цадок» (в значении «праведный») употребляется в качестве титула «Аарона-священника».

¹⁴⁷ Приводится по изданию: *Migne, PL*, vol. 26, col. 163—164 [179] и 165a [181].

и трудах Иосифа¹⁴⁸. Раннехристианский автор Филастрий также отличает «классических» саддукеев от еретической баптистской секты Sadducei (= цадокиды(?)), производящих свое наименование «от иудейского мужа Цадока» (a Saddoc homine iudaeo)¹⁴⁹ (он же кумранский Учитель (?); ср. образ «иудейского мужа», упоминаемого в письме Хасдая ибн-Шафрута (см. выше, гл. II, 1, § 2))¹⁵⁰.

В связи с вопросом об отождествлении кумранитов с цадокидами упомянем также текст «Древностей», XVIII, 22, где Иосиф, заключая свое описание ессеев, замечает, что (чтение А. Дюпон-Соммера¹⁵¹) «они живут, ни в чем не отличаясь, но, насколько это возможно, подобно тем [Σαδ]δουκ[αί]ων (= цадокиды-кумраниты (?). — И. Т.), которые называются "многие" (τοῖς πλείστοις (букв. "наибольшие"); ср. евр. רַבִּיּם ("многие"), являвшееся самообозначением полноправных членов Кумранской общины; см. также ниже, гл. II, 3, I). — И. Т.)». (Ср.: Иосиф, Война, II, 160; Ипполит, Опровержение всех ересей, IX, 26.) Если эмендация А. Дюпон-Соммера верна, тогда не исключена возможность того, что ессеи, описанные Иосифом Флавием в «Иудейских древностях», XVIII, 18—22 — это не кто иные, как боэтусеи, группировка, отделившаяся от цадокидов. (Ср.: Война, II, 160¹⁵².) В этой связи упомянем, что средневековый еврейский ученый-гуманист Азария деи Росси в своей книге «Светоч глаз» отождествляет ессеев античных авторов именно с боэтусеями¹⁵³. Естественный же вопрос о том, почему термин «ессеи» не употреблялся ни в раввинистической литературе, ни в Новом Завете, будет рассмотрен ниже, в гл. III, 5.

III

Если верно наше отождествление основателя Кумранской конгрегации с рабби Антигоном из Сохо, то тогда получается, что цадокидско-ессейское движение зародилось в среде раббанитов и что, следовательно, ессеи и фарисеи имели общее происхождение.

¹⁴⁸ См. также: *Driver, Scrolls...*, pp. 259f.

¹⁴⁹ См.: Книга о различных еreseх, 5.

¹⁵⁰ См. также: *Driver, Scrolls...*, pp. 259ff.; ср.: *R. H. Eisenman, Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran: A New Hypothesis of Qumran Origins*, Leiden 1983, p. 44, n. 29.

¹⁵¹ On a Passage of Josephus Relating to the Essenes (*Antiq. XVIII, § 22*); *Écrits...*, pp. 47—48, n. 8.

¹⁵² Судя по данному пассажи, в ессейском движении было два «направления» Ср., однако, *Древности*, XVIII, 21; ср. также: *Филон*, Апология, (14).

¹⁵³ См.: *Me'or Einyaiym*, Wilna 1866, cc. 90—97.

Это подтверждают, на наш взгляд, и ряд текстов Дамасского документа (см. *e. g.* CD 1:12—2:1, 4:19—6:2, 6:14—15, 8:8—13, 16, 18—19, 19:10—11, 17, 21—26, 29, 31—33, 20:10—11, 22—24). Так, в данном произведении упоминается «община предателей (или: "отступников", "изменников"; **עֲדָת בּוֹגְדִים**)», (они же «строители ограды», «община» «людей глумления» (ср. 4QpIs^b 2:6, 10), «дом раздора» (**בֵּית פֶּלֶג**); или: «дом Пелега» (ср. *Быт.* 10:25, *Юб.* 8:8)), «Ефрем» (ср. 1QpMi, 1—5)), которые «отклонились от путей праведности», отвергли «Учение» кумранитов, «отошли от Иуды» (одно из самоназваний членов Кумранской общины; см. также ниже, гл. II, 2, § 1) и тем самым «разделили Израиль»; кроме того, они «не отделились (**לֹא נִזְרַר**)» (глагол **נִזְרַר** обычно употребляется в значении "отделяться в религиозном и обрядовом отношении"¹⁵⁴) от народа (земли) (**מֵעַם (הָאָרֶץ)**)¹⁵⁵», участвуя, в частности, в храмовых богослужениях, а также проявляя финансовую, политическую и даже военную активность, «толковали скользко» (**דָּרְשׁוּ בַחֲלָקוֹת**), «поносили», «оскорбляли» (1QpHab 10:13) и даже «преследовали мечом» кумранитов. Инициатором «разделения» «Израиля», главой и Учителем лжи (ср. 1QpHab 10:11—12) «общины предателей»-«строителей ограды» был человек, фигурирующий в текстах под обозначениями «Проповедующий (или: "Источающий") ложь» (**הַטִּיף הַכּוֹזֵב**), «Проповедник» (**מְטִיף**), «Человек глумления» (**אִישׁ הַלְצוֹן**), «Предписание» (**וְצִו**); или: «Указ», «Заповедь»). (Ср. 1QpHab 10:5—13, 1QpMi, 1—5.) Опираясь на поддержку своих адептов, он вознамерился «на крови строить город суеты» (ср. Иерусалим; 1QpHab 10:9—10 (ср. 4QpNah 2:1—2)). Однако планам «Проповедующего ложь» не суждено было исполниться, ибо «в период измены Израиля» и «осквернения Святынища» его община вынуждена была «уйти из Святого Града». В конечном счете, с «восставшими» «строителями ограды» случилось то, что и было «предсказано» относительно них в Моисеевой Торе: «"Вино их — отравы (или: "ярость". — *И. Т.*) змиев (**חֲמַת תְּנִינִים**) и губительный яд (**שָׂרָף**) аспидов (**פְּתָנִים**)". (*Втор.* 32:33.) «Истолкование этого:» Змии — это цари народов¹⁵⁶, а вино их (ср. "вино" "нечестивцев"-«строителей ограды»; см. CD 8:9—10, 12—13, 19:20—22, 24—26. — *И. Т.*) — это пути их, а яд (**שָׂרָף**) аспидов — это Глава

¹⁵⁴ См. *e. g.*: *W. Gesenius, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, transl. by *Ed. Robinson*, ed. by *Fr. Brown*, Oxford 1990, p. 634.

¹⁵⁵ В связи с данным истолкованием см.: *Ch. Rabin, The Zadokite Documents*, 2nd rev. ed., Oxford 1958, p. 34.

¹⁵⁶ Ср. *e. g.* 4Q243—245 (psDan^{a-c}) 24, 35—36, 4Q554 («Новый Иерусалим»), кол. 11 (?), 15—22.

(или: "Яд"; **אש**. — *И. Т.*) царей Йавана (**יון** (букв. "Ионии"); *зд.: Греции, греков*¹⁵⁷. — *И. Т.*), который пришел, чтобы учинить над ними возмездие» (CD 8:9—12, 19:22—24). В результате многие из «строителей ограды» были убиты. Что касается кумранитов, то им удалось «спастись», уйдя в «изгнание» в Дамаск.

Из текста Комментария на книгу пророка Наума (к подробному рассмотрению которого мы обратимся ниже, в гл. II, 2, § 3) явствует, что наименования «Ефрем» и «толкователи скользкого» служили в Кумране для обозначения секты фарисеев (**פְּרִישִׁים**; букв. «отделившиеся» (в ритуальном отношении) *ср.* от «народа земли» (**עַם הָאָרֶץ**), *i. e.* простолюдинов). Кличка **דוֹרְשֵׁי הַלֵּקוֹת** («толкователи скользкого»; при огласовке **הַלֵּקוֹת** — «ищущие раздоров» (*ср.* Ис. 30:10; Дан. 11:21, 32, 34)), по общему мнению, возникла как пародия на наименование **דוֹרְשֵׁי הַלְכוֹת** («толкователи галахот (законов)»), служившее для обозначения законоучителей-фарисеев (*см. e. g. М. Недарим, IV, 3, В. Т. Беца, 15b*). Что касается обозначения «строители ограды» (**בְּנֵי הַחֵץ**), то, согласно правдоподобному предположению И. Д. Амусина¹⁵⁸, «этим заимствованным у Иезекииля (13:10) выражением автор Дамасского документа, по-видимому, обыграл восходящее к деятелям Великого Собрания программное требование фарисеев сделать "ограду для Учения (Торы)" (**סִיג לְתוֹרָה**); *Авот, I, 1*». «Проповедующий ложь», на наш взгляд, может быть отождествлен с рабби Иосе, сыном Иоэзера из Цереды¹⁵⁹, — крупнейшим иудейским законоведом и проповедником первой половины II в. до н. э. Согласно *Авот, I, 2—4* и *АрН А, 6, Б, 11*, этот человек был учеником Симона II Праведного и Антигона из Сохо и являлся одним из основателей и первым руководителем фарисейского движения. Он и его сподвижник Иосе, сын Иоанна из Иерусалима, составили первую раввинистическую «пару» (**זוג**; *ср.* кумранскую «пару» Цадок — Бозтус) и были соответственно «князем» (**נָשִׂא**;

¹⁵⁷ По поводу данной интерпретации фразы *см.*: *Rabin, Documents*, p. 34.

¹⁵⁸ *Тексты...*, *сс.* 120f.

¹⁵⁹ Почти все исследователи отождествляют Проповедующего ложь с Человеком лжи и рассматривают его в качестве одного из руководителей фарисеев. *См.*, например: *Jeremias, Lehrer...*, SS. 79—126; *J. Maier, Die Texte von Toten Meer, München—Basel 1960, Bd. II, S. 148*; *Амусин, Тексты...*, с. 163, прим. 17. По мнению Ф. Ф. Брюса, это мог быть Елеазар бен-Поира (*Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls, London 1956, pp. 94f.*), а по мнению М. Х. Сегалы — Симон бен-Шетах (*The Habakkuk "Commentary" and the Damascus Fragments, JBL 70 (1951), pp. 146f.*). Ряд исследователей идентифицируют Проповедующего ложь (*resp.* Человека лжи) с Нечестивым священником *См.*, например: *Dupont-Sommer, Écrits...*, p. 278, pp. 1—2; *K. Elliger, Studien zum Habakkuk — Kommentar vom Toten Meer, Tübingen 1953, S. 184.*

или: «вождем») и «отцом» (אב; второе лицо (משנה) после נשיא) Великого Синедриона (евр. בית דין הגדול) — высшего иудейского законодательного, судебного (по государственным преступлениям) и религиозного органа, члены которого занимались, кроме прочего, истолкованием библейских заповедей и введением новых галахот («предписаний», «установлений», «законов») ¹⁶⁰. Последнее обстоятельство может объяснить, в частности, появление столь странного, на первый взгляд, прозвища Проповедующего ложь (*ex hypothesi* Иосе, сына Иоэзера), как יצ («Предписание» (CD 4:20); ср. Ос. 5:11). Великий Синедрион разбирал также вопросы, связанные с государственными преступлениями, к которым относились и дела о лжепророчествах (ср. М. Санхедрин, I, 1). В этой связи заметим, что, возможно, именно то, что кумранский Учитель дерзнул объявить себя пророком, подобным Моисею (см.: Втор. 18:15—22), в эпоху господства חכמים («мудрецов»; ср. В. Т. Йома, 9a—b, Бава Батра, 12a—b, 14b, Седер 'Олам Рабба, 30), и послужило одной из основных причин преследований, которым он и его паства подвергались со стороны раббанитов-(прото)фарисеев и их лидера — Иосе, сына Иоэзера.

В свою очередь, (прото)ессейские эскаписты обвиняли раббанитов-(прото)фарисеев в недостаточном «фарисеизме», т. е. в том, что, декларировав «отделение от народа земли», они, на самом деле, продолжают активно участвовать в религиозной, политической и экономической жизни Иудеи. (Ср. оскорбительную кличку фарисеев צבועים («крашенные»); ср. также Матф. 23:2—3 (!).) С точки зрения кумранитов, не ортодоксальные раббаниты, а они сами являются истинными «фарисеями», т. е. «отделившимися», «обособившимися» от масс. Показательными в этом отношении являются следующие слова из письма Учителя праведности и его приверженцев к иерусалимскому первосвященнику (*ex hypothesi* Ионафану Маккавею, по-видимому, стоявшему, в основном, на фарисейских позициях): «Мы отделились (פָּרָשְׁנוּ) от большинства наро[да] (выделено мной. — И. Т.) и воздерживаемся от смешения (מִתְעָרְבִים) (с ним)... и от присоединения к не[му]...» (4QMMT C, 7—8). (Ср. 1QS 5:1—2, 10—11, CD 6:14—15, 8:8, 16, 19:17, 29; ср. также термин ἀμιξία («несмешиваемость»), который Иосиф Флавий использовал в «Древностях», XIII, 245, 247 для обозначения фарисеизма ¹⁶¹.) В ка-

¹⁶⁰ О Великом Синедрионе во II в. до н. э. см., например, в книге: Zeitlin, Rise..., vol. I, pp. 202—212.

¹⁶¹ Ср.: Josephus with an English translation by R. Marcus, vol. VII, London 1986, pp. 350f., n. c.

честве параллели к данному тексту укажем на отрывок из иудеохристианского сочинения «Узнавания» (I, 54, 2) Псевдо-Климента (III в. н. э.), где говорится следующее: «...Первыми схизматиками были те, кого называют Sadducaei (= цадокиды-кумраниты (?). — И. Т.)... Они, будучи более праведными (caeteris iustiores), чем остальные, стали *отделяться* (segregare se) *от собрания народа* (курсив мой. — И. Т.)...»¹⁶² (Ср. *ApH A*, 5, где говорится, что цадокиды «отделились» (שִׁדְּדֻקָּי) от Торы» (ср. Устного Учения ортодоксальных раббанитов или Моисеевой Торы; см. выше, гл. II, 1, § 2); ср. также сообщение аль-Киркисани о возникновении секты цадокидов и пассаж «Войны» Иосифа, II, 162.) В связи с гипотезой о зарождении есеевского движения в среде раббанитов обращают на себя внимание также тексты Суда-лексикона, Е 3123 и *ApH A*, 37. В первом произведении ессеи определяются как «аскеты, ведущие свое происхождение от тех фарисеев и книжников, которые практиковали крайнюю аскезу», а во втором — как «фарисеи, живущие в воздержании (или "целибате"¹⁶³)»¹⁶⁴. Здесь же отметим тот любопытный факт, что Азария деи Росси в книге «Светоч глаз», гл. 4¹⁶⁵ называет фарисейских законоучителей «учителями праведности» (קִדְּשֵׁי מִשְׁכָּל; ср. I QpMi, 6).

Х. Рабин¹⁶⁶, отождествляющий кумранитов с фарисеями, а также С. Либерман¹⁶⁷ и Р. Маркус¹⁶⁸ выявили многочисленные параллели между социально-экономическими, галахическими и идеологическими основами фарисейских «товариществ» (חֲבֻרֹת) и Кумранской общиной. На сходство некоторых идеологических представлений ессеев и фарисеев мы укажем ниже, в гл. III и IV настоящей книги; здесь же заметим, что организационная и идейная близость этих двух религиозно-политических течений, вероятно, объясняется их общими историческими корнями.

¹⁶² Ср. *Филастрий*, Книга о различных ересь, 9, где говорится, что ессены «проживают в местах обособленных (locis separatis)».

¹⁶³ Относительно данного прочтения и интерпретации текста см.: S. Goranson, «Essenes»: Etymology from חֲבֻרָה, RQ 44 (1984), pp. 483—497; W. H. Brownlee, The Wicked Priest, the Man of Lies, and the Righteous Teacher — the Problem of Identity, JQR 73 (1982), p. 24.

¹⁶⁴ В *ApH A*, 37 и Б, 45 упоминаются десять «разновидностей» фарисеев.

¹⁶⁵ Me'or..., p. 294.

¹⁶⁶ Qumran Studies, passim.

¹⁶⁷ The Discipline in the so-called Dead Sea Manual of the Discipline, JBL 71 (1952), pp. 199—206.

¹⁶⁸ The Qumran Scrolls and Early Judaism, BR 1 (1956), pp. 25—40. См. также: Driver, Scrolls..., passim.

В период религиозных гонений и осквернения Храма Антиохом IV Епифаном и Маккавейских войн (167—159 гг. до н. э.) многие раббаниты и книжники (= (прото)фарисеи), возглавляемые Иосе, сыном Иоэзера, активно включаются в кровопролитную вооруженную борьбу с селевкидскими оккупантами и изменниками-эллинистами из иудеев, составляя ядро движения хасидеев (евр. **חֲסִידִים** («благочестивые»); греч. Ἀσδαῖοι (1 Макк. 2:42, 7:13, 2 Макк. 14:6; ср. 1 Макк. 1:62—63, 2:29, 7:12—25, 2 Макк. 14:6—10)). Многие из них пали в сражениях с селевкидскими отрядами. В свете этого можно предположить, что под «Главой (или: "Ядом") царей Йавана», «учинившем месть» над «строителями ограды» (т. е. раббанитами), в CD (Дамасский документ) 8:11—12, 19:23—24 подразумевается глава селевкидской империи — «царства Йавана» (1 Макк. 8:18; см. также Дан. 11:2, 1 Макк. 1:1, 6:2), «царь Азии» (см. 1 Макк. 8:6, 11:13, 12:39, 13:32, 2 Макк. 3:3, 4 Макк. 3:20, Иосиф, Древности, XII, 119, XIII, 113), «царь Йавана» (см. 4QpNah 1:3; Эдикт Ашоки; см. также Дан. 11:2), «царь киттиев» (см. 1QM 15:2, 1 Макк. 1:1, 8:5) Антиох IV Епифан (175—164 гг. до н. э.)¹⁶⁹. Сравнение в CD 8:9—13 (= 19:20—24) селевкидского царя, учинившего расправу над хасидеями, с «Главой» «змиев» (= его вассалы и союзники), как кажется, не является случайным. Думается, что здесь может обыгрываться бытовавшая в Иудее идиома «его ужалил змий раббанитов» (см. е. г. В. Т. Шаббат, 11а), возникшая в результате перефразирования слов Екклесиаста 10:8b («кто разрушает ограду, того ужалит змей») и применявшаяся по отношению к тому, кто нарушал установления Устной Торы. В глазах автора(ов) Дамасского документа раввинистическое Учение-«ограда» оскверняло Писанный Закон (ср. CD 4:12), а нечестивые деяния раббанитов нарушали установленную Моисеевой Торой «границу» (или: «межу» (גְּבוּל); CD 1:16—18, ср. 20:25). Посему, «их вино» (т. е. их богопротивная деятельность; СВ 8:10—11, 19:22—23) превратилось в «яд» главного «Змия», который и «жалил» их в 167—164 гг. до н. э.

Жестоким преследованиям подвергались раббаниты и со стороны первосвященника-эллинизатора Алкима (162—159 гг. до н. э.). Так, например, в 162 г. до н. э. по его приказу был распят

¹⁶⁹ Э. Котэнэ (Textes..., р. 140) и И. Д. Амусин (Тексты..., с. 120) отождествляют «Главу царей Йавана» с сирийским царем Деметрием III Евкером (подробнее о нем см. в гл. II, 2, § 3); А. Дюпон-Соммер (Écrits..., р. 150, п. 2) и Ж. Старки (Étapes..., р. 493) — с римским полководцем и государственным деятелем Помпеем Великим (106—48 гг. до н. э.); Г. Х. Драйвер (Scrolls..., р. 221) — с римским императором Веспасианом (9—79 гг. н. э.) или же его сыном — императором Титом (39—81 гг. н. э.).

Иосе, сын Иоэзера из Цереды, а также умерщвлены шестьдесят его сторонников-хасидеев (*Берешит Рабба* 65:22, *1 Мак.* 7:16—17).

Что касается кумранитов, то им удалось бежать в Дамаск¹⁷⁰, по-видимому, в начале религиозных гонений Антиоха IV. (См.: CD 6:5, 19, 7:12—15, 19:33—34, 20:12; ср. 1QH 4:8—9, 5:5, 1QpHab 11:6, 4QaHa bis = 4QTestLevi^c, fr. 1, 4, 1QM 1:2—3; ср. также *Иез.* 20:35.) Не исключена возможность, что это событие произошло в 166 г. до н. э. Так, согласно *1 Макк.* 7:28—48 и «Древностям» Иосифа, XII, 272—278, в этом году, сразу же после начала Маккавейского восстания, «многие ищущие праведности и правосудия» (πολλοὶ ζητοῦντες δικαιοσύνην καὶ κρίμα), не желая отказываться от веры отцов, бежали в Иудейскую пустыню и скрывались там в пещерах. Из Иерусалима в пустыню были посланы вооруженные селевкидские отряды, истребившие до тысячи иудеев. Часть из оставшихся в живых присоединились к Маккавеям; «остальные же бежали для спасения» за пределы Иудеи, «к окрестным язычникам» (*1 Макк.* 2:44; ср.: *Иосиф*, *Древности*, XII, 278), где, судя по *2 Макк.* 6:8¹⁷¹, иудаисты не подвергались религиозным преследованиям¹⁷². Среди этих эмигрантов могли быть и наши сектанты, которые в 166 г. до н. э. либо уже проживали в Хирбет-Кумране (археологический период Ia (?); см. гл. I, III), либо были среди «ищущих праведности», бежавших из Иерусалима и других городов страны в Иудейскую пустыню в надежде найти здесь убежище от эллинизаторов. (Ср. 1QM 1:2.) В связи с последним предположением напомним, что Устав общины (QS), созданный ее основателем, по-видимому, между са. 197/196 и 177/176 гг. до н. э. (см. выше, гл. II, 1, § 1), лишь призывает истинный Израиль к уходу в пустыню и не содержит каких-либо конкретных указаний на то, что придерживающаяся его конгрегация проживала в условиях пустынной местности северо-западного побережья Мертвого моря; а это косвенно свидетельствует в пользу того, что данный документ был написан до поселения общинников в Иудейской пустыне, в Кумране.

Отказ кумранитов от участия в вооруженной борьбе против селевкидского ига, по-видимому, объяснялся тем, что, по их мне-

¹⁷⁰ В Дамаске издревле существовала большая еврейская колония. Ср.: *Иосиф*, *Война*, II, 559—561; VII, 368.

¹⁷¹ Вслед за Е. Бикерманом (*Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937, S. 121) и Ф.-М. Абелем (*Les Livres des Maccabées*, Paris 1961, pp. 363f.), мы придерживаемся в данном пассаже чтения: «...Πτολεμαῖον ὑποτιθεμένων...» (varia lectio: «...Πτολεμαίου ὑποτιθεμένου...»).

¹⁷² См. также: *Bickerman*, *Gott...*, S. 121. Ср.: *O. Mørkholm*, *Antiochus IV of Syria*, Gyldendal 1966, p. 147, n. 41.

нию, до прихода Мессии-Царя (Князя) из рода Давидова всякие военные действия будут обречены на неудачу; лишь под его водительством и при поддержке небесного воинства праведники из Израиля смогут разгромить своих врагов (см. *e. g.*: 1QSb 5:20—29, QM, 4QpIsa, 8—10, 11—24, 4Q285, fr. 6—7, 4Q246 (psDan^d), 4QFlor 1:10—13, CD 7:18—21, 4Q521, fr. 2 ii+4). Свое же бегство в Дамаск истинно «благочестивые (חסידים)¹⁷³ и праведные (צדיקים)» (4Q521, fr. 2 ii+4, 5, 7; см. также 4Q286—287 A, fr. 1, 7—9, etc.) кумраниты (не путать с хасидеями-раббанитами (ср. CD 7:7—14, 8:12—13, 19:25—26); подробнее об этом см. ниже, гл. III, 4, II) обосновывали (естественно, *post factum*), ссылаясь на пророчества Амоса и Валаама, сына Веорова: «"Я уведу в изгнание скинию царя вашего и пьедесталы (? — *И. Т.*; כִּינִי) статуй ваших (и звезду Бога вашего)¹⁷⁴ от Моего Шатра в Дамаск" (Ам. 5:26—27). Книги Торы — это "скиния царя", как Он сказал: "И Я подниму павшую скинию Давида" (Ам. 9:11). "Царь" — это община, а "пьедесталы статуй" — это книги пророков, чьи слова Израиль презрел. "Звезда" — это Разъясняющий Учение (Тору) (*sc.* Учитель праведности (см. CD 6:7; ср. 4QFlor 1:11—13). — *И. Т.*), который пришел в Дамаск, как написано: "Проществовала звезда от Иакова и встанет скипетр (טבש; или: "комета"¹⁷⁵. — *И. Т.*) от Израиля" (Числ. 24:17); "скипетр" — это Князь всей общины (или: "всего общества (Израиля)". — *И. Т.*), и когда он появится, "он сокрушит всех сынов Сифа" (Числ. 24:17) (*зд. sc.* иноземцев-врагов Иудеи. — *И. Т.*)» (CD 7:15—20). В связи с имплицитно выраженной в данном тексте надеждой на появление светского Мессии первоначально в Дамаске заметим, что аналогичное верование зафиксировано и в раввинистической литературе (см. *e. g.* *Сифре Деварим*, 1; ср. *Таргум Ионафана*, Зах. 9:1)¹⁷⁶.

¹⁷³ Ср. *e. g.* 11QPs^a 18:10, 19:7, 22:3, 6, 4QPs^b, fr. a 7, 4Q509 50, 2, 4Q380 2, 5, 4Q372 1, 17, 4Q215, кол. 4 (?), 3, Mur. 45, 6 (где קְרֹמֶת טַבְשִׁי («крепость благочестивых») — это, очевидно, центральное поселение ессеев — Хирбет-Кумран; см.: DJD II (1961), p. 164 (*J. T. Milik*)). Ср. также 4QMMT C 28.

¹⁷⁴ По поводу данного дополнения см.: *Rabin, Documents*, pp. 28f.

¹⁷⁵ По поводу данного перевода слова טבש см.: *Driver, Scrolls...*, p. 478.

¹⁷⁶ См. также: *G. Vermès, Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961, pp. 44—49. Ср.: *Ch. Milikowsky, Again: DAMASCUS in Damascus Document and in Rabbinic Literature*, RQ 41 (1982), pp. 100f.

Пребывая в «стране Дамаска» (= «пустыня народов» 1QM 1:3; ср. *Иез.* 20:35), кумраниты разрабатывали план освобождения Иудеи от «киттиев Ассирии» (קִיטִיִּים אַשּׁוּרִיִּים), нашедший свое отражение в т. н. Свитке (или Уставе) войны (QM). Как было отмечено выше (гл. I, I), абсолютное большинство исследователей отождествляют «киттиев» кумранских рукописей с римлянами периода поздней Республики и/или ранней Империи. Ряд авторов (в т. ч. Х. Х. Раули и Е. Штауффер) идентифицируют их с солдатами селевкидской армии II—I вв. до н. э. Прежде чем высказать нашу точку зрения по данной проблеме, кратко остановимся на вопросе о том, кто подразумевался под обозначением «киттии» во внекумранских текстах.

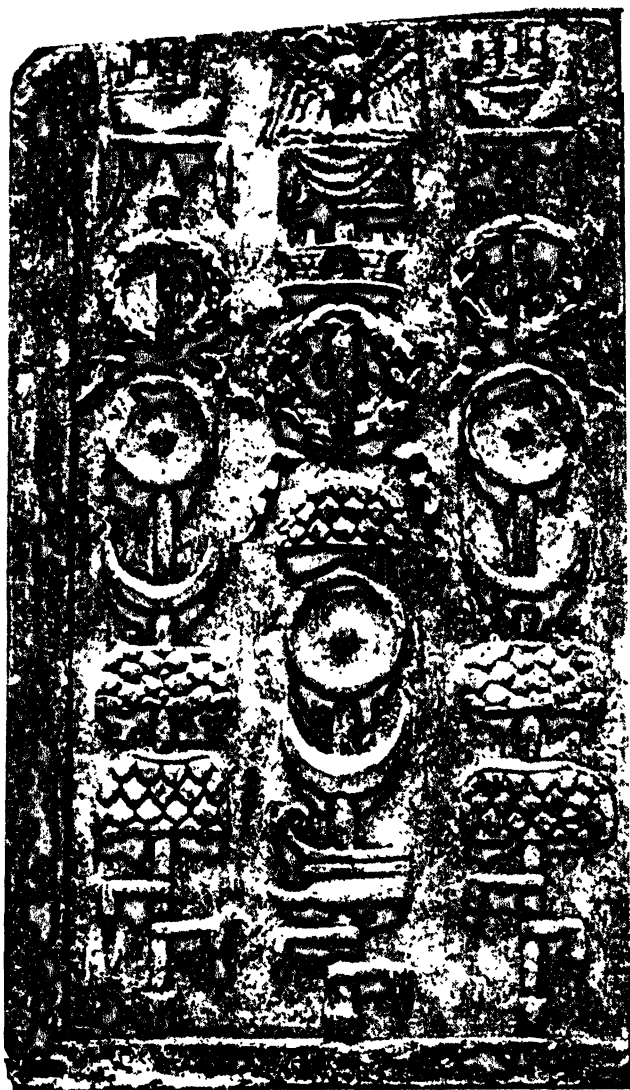
Наименование «киттии» (קִיטִיִּים) произошло от названия главного города о. Кипр Китион (см. *е. г.*: *Иосиф*, Древности, I, 128), совр. Ларнака. В еврейской Библии это обозначение применяется по отношению к жителям средиземноморских островов (прежде всего Кипра) и побережий (см.: *Быт.* 10:4—5 и *1 Хр.* 1:7; *Числ.* 24:24; *Ис.* 23:1, 12; *Иер.* 2:10; *Иез.* 27:6; см. также: *Юб.* 37:10; *Евстафий*, Комментарии на «Илиаду» Гомера, I, 349). В письмах из Арада (не позднее нач. VI в. до н. э.) под обозначением «киттии», по-видимому, подразумеваются греческие наемники¹⁷⁸. В *1 Макк.* 1:1, 8:5, *Юб.* 24:28—29 и «Древностях» Иосифа, XI, 326 это наименование используется для обозначения македонян. В александрийской еврейской литературе под «киттиями» подразумевались проживавшие в птолемеевском Египте греки. В *Дан.* 11:30 римский военный флот обозначен как «корабли киттиев». В древних переводах Библии термин «киттии» в ряде случаев интерпретируется как «римляне» или «Италия» (см.: *Числ.* 24:24 (*Вульг.*, *Тарг. Онк.*), *Иез.* 27:6 (*Вульг.*), *1 Хр.* 1:7 (*Тарг.*), *Дан.* 11:30 (*Септ.*, *Вульг.*); ср. *Мидраш Берешиш Рабба* 37:1). В поздней еврейской традиции термин «киттии» служил для обозначения полчищ врагов, приходящих преимущественно с Запада (ср. первоначальное значение русского слова «немцы»). Таким образом, в различные исторические периоды и в разных текстах под данным наименованием подразумевались разные народы.

¹⁷⁷ Тексты данного и следующего параграфов основываются, в основном, на материалах нашего доклада «Учитель праведности и Нечестивые священники в кумранских библийских Комментариях», прочитанного в декабре 1988 г. в Институте востоковедения (Москва) на конференции «Страны северо-западной Африки и красноморского региона в древности и раннем средневековье». (См. *НAA* 3 (1989), с. 169.)

¹⁷⁸ См.: *D. Pardee, Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chico 1982, pp. 29, 31. (На этот факт нам любезно указал И. Ш. Шифман.)



**Гробница са. VII в. до н. э. Кипр. Аматус
(в районе совр. Лимассола, са. 50 км к юго-западу от Ларнаки)
(фото И. Р. Тантлевского, Т. А. Онтиной)**



**Signa римских легионов (ср. 1QpHab 6:4)
(По книге: *B.Nitzan, Pesher Habakkuk, Jerusalem 1986*)**

На наш взгляд, с аналогичным фактом мы встречаемся и в кумранских свитках: в разных текстах под наименованием «киттий», скорее всего, скрываются два разных его носителя — греки и римляне. Так, в Свитке войны под «киттиями Ассирии» и «киттиями в Египте» (1QM 1:2, 4), судя по географическим ориентирам, подразумеваются, вероятно, македоняне и греки селевкидской и лагидской держав. В пользу этого говорит тот факт, что, согласно 1QM 15:2, во главе их стоят *цари* (מלכים). (Ср. 1 Макк. 8:5 (!) и CD 8:10—11, 19:23—24, 4QpNah 1:2—3, 1QM 1:4, 4Q492 (M^b) 1, 6, 1QM 12:6, 13, 19:6, 4Q246 (psDan^d) 1:6 (!); ср. также 1QM 1:4—6 (где один из «царей Севера» аллегорически обозначается как «фог») и Дан. 8:9—12, 11:40, 45, 12:1 (где «фог»/«царь Севера» — это Антиох IV Епифан).) Судя по 1QM 1:1—3 и ряду других пассажей Свитка войны, одна из основных целей «проживающих в изгнании сынов Света по (их) возвращении из пустыни народов» (т. е. из «страны Дамаска»; см. CD 6:5, 19, 7:12—15, 29, 19:33—34, 20:12, ср. 1QpHab 11:6, 1QH 4:8—9, 5:5, 4QAha bis = 4QTestLevi^c, fr. 1, 4; см. также выше, гл. II, 1, § 4, III) в Иудею будет состоять в освобождении страны от «владычества» «киттиев Ассирии» (*ex hypothesi* Селевкидов) и их еврейских (1:2) и языческих союзников. Во главе военных отрядов сынов Света будет стоять светский Мессия (1QM 5:1). Тот же мотив звучит и в сектантском Комментарий на Исаяю (A) (4QpIs^a; комментарий на Ис. 10:21—11:5), где предвещается, что «по возвращении» общинников «из пустыни народов» (5—6, 2) на родину, они примут участие в победоносной войне с «киттиями» под водительством Мессии-давида (5—6; 8—10, 1—9; ср. Дан. 11:45—12:1, 8:25). Уместно заметить, что «киттии» 4QpIs^a (*ex hypothesi* селевкидские греки) и их военная активность коррелируются в Комментарий с ассирийцами (!) Синаххериба и их неудачной кампанией в Иудее в 701 г. до н. э. (Ис. 10:28—34). (Ср. CD 7:9—8:13, 19:22—26, где «Глава (или "Яд") царей Йавана» (по-видимому, Антиох IV) имплицитно коррелируется с «царем Ассирии» Ис. 7:17 (ср. CD 7:9—14); ср. также 4QpNah 1:3.) В этой связи упомянем правдоподобное предположение Х. Л. Гинсберга¹⁷⁹, согласно которому автор Дан. 11:30, вероятно, рассматривал наименование «Ассирия» в Числ. 24:24 как относящееся к селевкидскому государству. Многие исследователи полагают, что термин «Ассирия» употреблен для обозначения Селевкидов и в Пс. 83:8[9]¹⁸⁰. М. Барроуз¹⁸¹ указал также на «порази-

¹⁷⁹ Studies in Daniel, New York 1948, p. 78, n. 21; The Hebrew University Scrolls from the Sectarian Cache, BASOR 112 (1948), p. 20, n. 4.

¹⁸⁰ См., например: Burrows, Scrolls..., p. 204.

¹⁸¹ Scrolls..., p. 204.

тельное сходство» между содержанием данного Псалма и рядом пассажей 1QM (Свиток войны).

Тема победоносной войны светлых сил Израиля, возглавляемых Мессией-Князем, Отпрыском Давида, с «киттиями» («Ассирии») проходит красной нитью и через сильно фрагментированный кумранский текст 4Q285 (условно называемый Мессиянский Князь — נַשִּׁי), который многие исследователи считают частью Свитка войны (QM). Во фрагменте 7, 1—6 сохранились отдельные фразы комментария на стихи Ис. 10:34—11:1 (ср. 4QpIs^a, 8—10 (!), 1Sb 5:20—29) и, в частности, следующие слова: «... (4) и умертвит его (וְהָמִיתוֹ)»¹⁸² Князь общины (или: "общества". — *И. Т.*), Отпрыск (или: Отра[сль]. — *И. Т.*) Давида... (5) и ранами ("пронзениями"; или: "осквернениями"; רַב־מַחְלָלוֹת. — *И. Т.*)... (6) [у]биты[е] (или: [п]ронзены[е]. — *И. Т.*) (из) китти[ев] ([ח]לל[ו] כִּתִּי[מ])...» Думается, что в пассаже 4Q285, fr. 7, 4, так же как и в 4QpIs^a, 5—6 и 8—10, выражена надежда на то, что во исполнение пророчества Исайи о Мессии-давидиде, который «убьет нечестивого (וְיַמִּית רָשָׁע)» (Ис. 11:4; ср. 1Qsb 5:24—25, 4Q285, fr. 6, 1¹⁸³), кумранский мессиянский Князь, в конечном счете, лично «убьет» главу «киттиев» («Ассирии»), т. е. селевкидского царя¹⁸⁴ (ср. e. g. 4QpIs^a, 5—6, 11—12 и 8—10, 8—9 (!); ср. также 8—10, 15—21)¹⁸⁵. (Ср. текст 4Q246 (psDan^d), согласно ко-

¹⁸² Так же интерпретируют данное слово e. g. Г. Вермеш (The Oxford Forum for Qumran Research: Seminar on the Rule of War from Cave 4 (4Q285), JJS 43 (1992), p. 88), М. Бокмуэль (А «Slain Messiah» in 4Q Serekh Milchamah (4Q285)? — TB 43 (1992), p. 159), О. Бетц и Р. Ризнер (Jesus..., S. 106).

¹⁸³ Ср. 4Q424 («Сыны праведности»), fr. 1, 13: «...киттии, ибо он (ср. светский Мессия (?). — *И. Т.*) непременно уничтожит (букв. "поглотит"; בָּלַע יְבֻלָּע. — *И. Т.*) их (ср. киттиев "Ассирии" (?). — *И. Т.*)».

¹⁸⁴ См. также ниже, гл. III, 4, II—III.

¹⁸⁵ Ряд исследователей (Дж. Аллегро, Р. Эйзенман, М. Уайз) считают возможным читать וְהָמִיתוֹ в строке 4 как wêhêmîṭî и переводить фразу как: «...и они убьют Князя общины...» (См. e. g.: Eisenman, Wise, Jesus..., pp. 30—36). Однако, в контексте пророчества Исайи, 11 о победоносном «Отростке от ствола Иисея (отец царя Давида. — *И. Т.*)» — глобальном Праведном Судии данная интерпретация не представляется правомерной. Ср. e. g. 4QpIs^a, 5—6, 8—10 и 1Qsb 5:20—29, где та же самая фигура — «Князь общины», «Отросток от ствола Иисея», «Отпрыск Давида» — фигурирует в качестве победителя над всеми нечестивцами (в т. ч. и «киттиями») и светского главы вечного мирового царства. Ср. также 1QM, 4Q246 (psDan^d) и др. (См. также: Betz, Riesner, Jesus..., SS. 103—110; O. Betz, Die Lehre von der Kommenden Erlösung [in:] G. Molin, Das Geheimnis von Qumran: Wiederentdeckte Lieder und Gebete, neu heraus gegeben und erweitert von O. Betz und R. Riesner, Freiburg 1994, SS. 105f.) В свете сказанного вряд ли также имеет смысл усматривать в 4Q285, fr. 7, стк. 5 (где упоминаются מַחְלָלוֹת («раны» («пронзения») или «осквернения») намек на (будущую) мученичес-

тому Мессия-«Сын Божий», ведущий войну с нечестивцами всего мира, становится «царем Ассирии (т. е. Сирии; מלך אסור) и [Е]гипта» (1:6), а затем и владыкой всего мира (ср. е. г. 1QM, кол. 1))¹⁸⁶.

К рассмотрению мессианских пассажей из текстов 1QM, 4QpIs^a, 4Q285, 1QSb и 4Q246 мы еще обратимся ниже, в III главе книги; здесь же заметим, что в свете сказанного можно предположить, что ядро Свитка войны, Комментарий на Исайю (А), а также, по-видимому, текст, условно называемый Мессианский Князь, были созданы в Дамаске в период между началом Маккавейского восстания в 166 г. до н. э. и 152 г. до н. э., когда Иудея была, в основном, освобождена от селевкидского военного присутствия, а на пост первосвященника был назначен Ионафан I Маккавей¹⁸⁷.

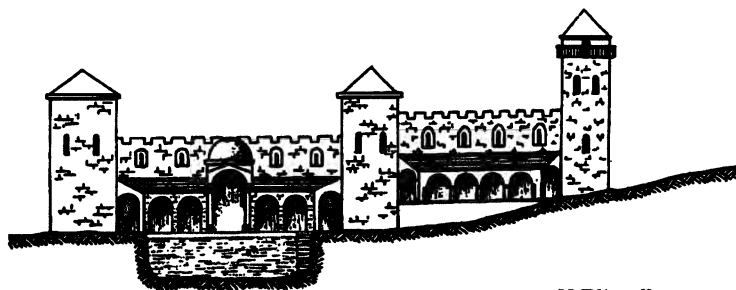
Описание «киттиев» в кумранских Комментариях на Аввакума (1QpHab) и Наума (4QpNah) (здесь, на наш взгляд, под этим обозначением подразумеваются римляне периода поздней Республики) существенно разнятся с образом «киттиев» 1QM, 4QpIs^a и 4Q285. Так, в 1QpHab (и, по-видимому, в 4QpNah) они коррелируются с халдеями/вавилонянами (ср. Отк. 14:8, 16:19, 17:5, 18:2, 10, 21, 1 Пет. 5:13, где «Вавилон» = Рим) — врагами Ассирии, и выступают в качестве «орудия» осуществления божественных предначертаний, в частности, как «наказание» для грешной Иудеи. Согласно 1QpHab 9:6—7 (ср. 2:5—6, 5:7—8, 7:1—14) и 4QpNah 1:3, 11, 2:2, 3:3, 4:3, появление «киттиев» в Святой Земле будет иметь место «в конечные дни». В этой связи заметим, что представление об опустошительном нашествии на Иудею внешнего врага накануне Эсхатона появляется в кумранской среде (а также в новозаветных и раввинис-

кую смерть Мессии (ср. Ис. 53:5); упоминание в строке 6 «[y]биты[x] (или "[п]ронзенны[x]") (из) китти[ев] ([ם]יית [י]לל[ה])», а также контекст, скорее, позволяют предположить, что в строках 4—5 речь шла о будущей мучительной смерти главы «киттиев».

¹⁸⁶ В текстах 4Q554 («Новый Иерусалим»), кол. 11 (?), стр. 16 и 4QMishmerot C^a, fr. 3, 2 под «киттиями» также, вероятно, подразумеваются селевкидские македоняне и греки.

¹⁸⁷ По мнению И. Д. Амузина, в тексте 4QpIs^a, 5—6, 8—10 под «киттиями» подразумевается войнство египетского экс-царя Птолемея IX Сотера II Латира, вторгшееся в Иудею в 103—102 гг. до н. э. (См.: Исторический фон кумранского комментария на Исайю, ППИБИКНВ 9 (1973), сс. 51—55; À propos l'interprétation de 4Q161 (fragments 5—6 et 8), RQ 31 (1974), pp. 381—392; ср. также: B. Nitzan, The Pesher and Other Methods of Instruction, QM 3 (1991), pp. 215f.) Российский исследователь полагал, однако, что во всех других кумранских текстах под «киттиями» подразумеваются римляне.

тических¹⁸⁸ произведениях), по-видимому, под влиянием *Иез.*, 38—39 (ср. *Отк.* 20:7; ср. также 4QpIsa, 8—10, 20), *Зах.*, 12—14 и *Дан.* 9:26—27, 11:40—12:1 (ср. *Матф.*, 24, *Мк.*, 13, *Лк.*, 21, *Отк.* 11:2—9, 13:5—18). «Киттии» 1QpNab столь могущественны, что какое бы то ни было сопротивление им бесполезно. Они возглавляются «правителями» (מְשִׁלִּים), которые последовательно сменяют друг друга и стоят во главе армий (1QpNab 4:5—13, 4QpNah 1:3). С учетом того, что в 4QpNah 1:3 «правители киттиев» противопоставляются «царям Йавана» — Селевкидам, можно предположить, что под этим обозначением в 1QpNab и 4QpNah подразумеваются римские консулы (ср. *1 Макк.* 8:16). Верховный орган власти «киттиев» 1QpNab, называемый здесь «Домом преступления» (4:11) и «Советом» (פֶּסֶד; 3:5), очевидно, может быть идентифицирован с римским Сенатом¹⁸⁹. (Ср. *1 Макк.* 8:15, где Сенат обозначается как βουλευτήριον.) Дополнительные данные, подтверждающие, с нашей точки зрения, предложенное отождествление «киттиев» 1QpNab и 4QpNah, будут приведены ниже, в разделах, посвященных идентификации исторических событий, отраженных в этих двух кумранских произведениях (гл. II, 2, § 1 и 3).



по M.Ritmeijer

¹⁸⁸ См. e. g.: P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 2. Aufl., Tübingen 1934, SS. 147—163, 206f.; P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley 1985, pp. 177, 190f.

¹⁸⁹ См. также e. g.: Амусин, *Тексты...*, с. 173, прим. 67—68.

2. КУМРАНСКАЯ ОБЩИНА ОК. 159—88 ГГ. ДО Н. Э.

§ 1. УЧИТЕЛЬ ПРАВЕДНОСТИ, СВЯЩЕННИК ИУДА И НЕЧЕСТИВЫЕ СВЯЩЕННИКИ В КУМРАНСКИХ КОММЕНТАРИЯХ НА БИБЛЕЙСКИЕ КНИГИ.

МЕССИАНСКО-ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ХРОНОЛОГИЯ КУМРАНИТОВ

Большое значение для реконструкции истории Кумранской конгрегации, а также прояснения ряда аспектов идеологических представлений общинников (прежде всего, восстановления их мессианско-эсхатологической хронологии) имеет идентификация личности, фигурирующей в Комментариях на книгу пророка Аввакума (1QpHab) и Псалом 37 (4QpPs37; один раз, в отрывке 4:7—10) под обозначением «Нечестивый священник» (הַכֹּהֵן הַרָשָׁע)¹⁹⁰. К настоящему времени предложено более двадцати отождествлений этого лица. Так, с данной фигурой пытаются идентифицировать иудейского первосвященника Онию III (пер. пол. 90-х гг. II в. до н. э.—175 г. до н. э.), первосвященников-эллинизаторов Ясона (174—171 гг. до н. э.), Менелая (171—162 гг. до н. э.) и Алкима (162—159 гг. до н. э.), Маккавеев Иуду (убит в 160 г. до н. э.), Ионафана (152—142 гг. до н. э.) и Симона (142—134 гг. до н. э.), всех Хасмонеев (134—37 гг. до н. э.), ряд (перво)священников I в. н. э. и даже Иисуса из Назарета (Б. Тиринг) и апостола Павла (Дж. Л. Тейчер), которые, исходя соответственно из колен Иуды (ср. *е. г. Евр.* 7:14) и Вениамина (*Римл.* 11:1; *Фил.* 3:5), не могли рассматриваться иудаистами даже в качестве простых священников¹⁹¹. По общему мнению, «наименее неудовлетворительными» являются отождествления Нечестивого священника кумранских текстов с Ионафаном Маккавеем¹⁹², его братом Симоном¹⁹³ и

¹⁹⁰ Данное наименование встречается также во фрагменте Комментария на Исайю (С) (4QpIs^a), 30, 3; контекст, однако, не сохранился.

¹⁹¹ Иудейские священники происходили из колена Левия (по крайней мере, по мужской линии) и считались потомками Аарона, брата Моисея.

Согласно *Евр.* 6:19—20, 7:13—17, 26—27, 8:1—6, 9:11—14, 24—28, Иисус стал «первосвященником по чину Мелхиседека» только по его уходе из плотского, материального мира. (См. также ниже, гл. III, 6, § 2, III.)

¹⁹² См., например: *Milik, Discovery...*, pp. 84—87; *Jeremias, Lehrer...*, SS. 36—78; *Stegemann, Entstehung...*, SS. 202—209; *Murphy-O'Connor, Essenes...*, pp. 229—233; *H. Burgmann, Gerichtsherr...*, SS. 3—70; *Vermès, Qumran...*, pp. 150—151; *M. A. Knibb, The Qumran Community, Cambridge 1987*, pp. 9—10, 235ff.

¹⁹³ См., например: *Cross, Library...*, pp. 95—119; *Vaux, Archaeology...*, pp. 116f; *G. W. E. Nickelsburg, Simon — A Priest with a Reputation for Faithfulness, BASOR 223 (1976)*, pp. 67f.

Маккавейско-хасмонейская Палестина



По В. J. Beitzel

с Александром Яннаем¹⁹⁴ (103—76 гг. до н. э.). В настоящее время дискуссия ведется, в основном, вокруг этих трех лиц¹⁹⁵. Действительно, содержание некоторых отрывков из Комментариев на Аввакума и Псалом 37 (4:7—10), где говорится о הכוהן הרשע, хорошо согласуется с отдельными эпизодами из жизни и деятельности того или иного их трех вышеупомянутых кандидатов на роль Нечестивого священника. Трудность, однако, заключается в том, что *взятые вместе*, тексты не только в ряде случаев не согласуются с тем, что нам известно об Ионафанае, Симоне и Александре Яннае (а также о других иудейских первосвященниках II в. до н. э.—I в. н. э.), но подчас и противоречат друг другу. «Неудобные» для идентификации пассажи, как правило, либо оставляют без внимания, либо рассматривают в качестве «общих мест».

В попытках «снять» данные несогласованности и «противоречия», ряд исследователей предположили, что обозначение «Нечестивый священник» могло носить «надличностный» характер и, следовательно, применяться по отношению к различным первосвященникам II и I вв. до н. э. Так, У. Х. Браунли полагает, что в 1QpHab фигурируют три Нечестивых священника, именно: Иоанн Гиркан (1QpHab 8:3—13), Иуда Аристовул I (1QpHab 8:13—9:2) и Александр Яннай (1QpHab 9:2—10:5, 11:2—8; а также 4QpPs37 4:7—10)¹⁹⁶. В ряде своих ранних работ А. Дюпон-Соммер усматривал в 1QpHab указания на двух Нечестивых священников — Гиркана II (1QpHab 8:3—13; 9:12—10:1; 11:8—12:10) и Аристовула II¹⁹⁷. По мнению же Г. Вермеша, это обозначение могло быть употреблено по отношению к Маккавеям Ионафану и Симону (1QpHab 11:2—15)¹⁹⁸. А. С. ван дер Воуде находит в Комментарие на Аввакума указания на шесть (Нечестивых) священников, именно: на Иуду Маккавея (1QpHab 8:3—13), Алкима (1QpHab 8:13—9:2), Ионафана (1QpHab 9:8—12), Симона (1QpHab 9:16—10:5), Иоанна Гирка-

¹⁹⁴ См., например: *Segal, Habakkuk «Commentary»...*, pp. 136—140; *M. Delcor, Essai sur le Midrash d'Habacuc*, Paris 1951, pp. 61—68; *Bruce, Second Thoughts...*, pp. 89ff.; *J. Carmignac, E. Cothenet, H. Lignée, Les Textes de Qumran: Traduits et annotés*, Paris 1963, pp. 107, nn. 10—14; 53; *B. Nitzan, Pesher Habakkuk*, Jerusalem 1986, pp. 132—136 (иврит); *Амусин, Тексты...*, сс. 198—199, прим. 212.

¹⁹⁵ Ср.: *Burgmann, Gerichtsherr...*, S. 4.

¹⁹⁶ *The Historical Allusions of the Dead Sea Habakkuk Midrash*, BASOR 126 (1952), pp. 10—20; *The Midrash Pesher of Habakkuk*, Missoula 1979; *Priest...*, pp. 15—37.

¹⁹⁷ См. e. g.: *Aperçus préliminaire sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1951, pp. 35—56. В поздних работах этот исследователь отождествлял «Нечестивого священника» из 1QpHab и 4QpPs37 только с Гирканом II (см. e. g.: *Écrits...*, pp. 361—368).

¹⁹⁸ *Les manuscrits du désert de Juda*, Paris 1954, 2 éd., pp. 92—100.

на (1QpHab 11:2—8) и Александра Янная (1QpHab 11:8—12:10; а также 4QpPs37 4:7—10)¹⁹⁹. И, наконец, И. Фрёлх полагает в качестве Нечестивых священников Янная, Гиркана II и Аристобула II²⁰⁰.

На наш взгляд, в кумранском Комментарии на книгу Аввакума фигурируют два Нечестивых священника: Ионафан I Маккавей (1QpHab 8:3—10:5, 11:2—8; а также 4QpPs37 4:7—10) — антагонист и преследователь Учителя праведности, погибший ко времени создания данного произведения, и Александр Янный (= Ионафан II) (1QpHab 11:8—12:10) — противник и гонитель кумранитов, возглавлявшихся одним из преемников Учителя, — здравствовавший к моменту написания Комментарии²⁰¹.

Обратимся к рассмотрению текстов. Согласно 1QpHab 8:8—13, «Нечестивый священник... был призван во имя Истины первоначально, когда он вступил на пост (נִקְרָא עַל שֵׁם הָאֱמֶת בְּתַחֲלִיל עוֹמְדֵי), но когда он (стал) править в Израиле (מִשָּׁל בְּיִשְׂרָאֵל), (то) вознеслось его сердце, и он оставил Бога, и изменил законам ради имущества, и он грабил и собирал имущество людей [на]силia (אִנְשֵׁי [חָ]מָס) или: "отступников" (ср. *Иез.* 22:26, *Соф.* 3:4, 1QH 6:5). — *И. Т.*)²⁰², которые восстали против Бога, и имущество народов отбирал, умножив грех своей вины, и мерзостными путями он действовал во всей скверне нечистоты». Из данного текста явствует, что Нечестивый священник обладал реальной религиозной, политической и военной властью в Иудее, а также имел хорошую репутацию в начале понтификата. Это дает основание полагать, что речь в отрывке идет о первосвященнике из рода Хасмонеев²⁰³, первым из которых был облечен этим саном в 152 г. до н. э. Ионафан²⁰⁴. Здесь же заметим,

¹⁹⁹ Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary, JJS 33 (1982), pp. 349—359. См. также: *Garcia Martínez, Origins...*, pp. 126—128; *Garcia Martínez, Woude, Hypothesis...*, pp. 521—541.

М. А. Нибб, отождествляющий Нечестивого священника с Ионафаном Маккавеем (*Community*, pp. 9f., 235ff.), считает также правомочной гипотезу А. С. ван дер Воуде; в то же время «в качестве альтернативы» он допускает, что под «священником» в 1QpHab 8:13b—9:2a, 9:12b—10:5a и 11:8b—(17a) может подразумеваться Александр Янный (*ibid.*, pp. 236ff.).

²⁰⁰ Le genre littéraire des Pesharim de Qumrân, RQ 47 (1986), pp. 392f.

²⁰¹ Эта идея была высказана нами в письме к профессору Б. Ц. Вахольдеру от 23 мая 1987 года. (См. также НАА 3 (1989), с. 169.)

²⁰² По поводу данного перевода см. также: *Brownlee, Midrash...*, pp. 140—142.

²⁰³ См. также: *Cross, Library...*, pp. 101—108; *Jeremias, Lehrer...*, SS. 36—78; *Stegemann, Entstehung...*, SS. 204—207; *Vermès, Qumran...*, pp. 150f. Ср.: *Е. Бикерман*, Государство Селевкидов, пер. Л. М. Глускиной, Москва 1985, сс. 154, 156f.

²⁰⁴ Судя по 1 Макк. 9:18, 56 и «Древностям» Иосифа Флавия, XX, 237, Иуда Маккавей не мог быть первосвященником (по крайней мере, официально). Ср., однако:

что по правдоподобному предположению, впервые высказанному К. Эллигером²⁰⁵ и У. Х. Браунли²⁰⁶, само обозначение כהן הרשע [hakkôhên hâ-rāšā'] («Нечестивый священник») возникло по созвучию и как пародия на официальный титул иудейских первосвященников — כהן הראש [hakkôhên hâ-rô's] (букв.: «главный священник»; ср. *e. g.* 2 Сам. 15:27; Езр. 7:5; 2Хр. 31:10; 1QM 2:1; 15:4; 16:13; 18:5; 19:11; 1QSa 2:12). (При этом, по мнению Х. Штегеманна²⁰⁷, определение רשע («нечестивый») намекало на иллегитимность первосвященника вследствие его несадокидского происхождения). Эта гипотеза дает основание *a priori* предположить, что выражение «Нечестивый священник» могло употребляться не в качестве наименования конкретного лица, а как своего рода кумранский «титул», специальный *terminus technicus* для обозначения тех их хасмонейских первосвященников, чья деятельность общинниками не одобрялась. В качестве параллели можно указать на Дан., 11, где наименования «царь Севера» и «царь Юга» используются для обозначения различных селевкидских и птолемеевских монархов, так что определить, к кому конкретно они относятся, можно только исходя из контекста²⁰⁸.

Особое значение для отождествления личности Нечестивого священника имеет выражение «он правил в Израиле» (משל בִּישְׂרָאֵל) (строки 9—10), или: «он стал правителем над Израилем»). Как было замечено Й. Миликом²⁰⁹, Х. Штегеманном²¹⁰ и рядом других исследователей, эта фраза не могла относиться к хасмонейскому первосвященнику, носившему титул «царя», ибо в кумранских рукописях понятия מֶשֶׁל («править», «властвовать», «господствовать») и מָלַךְ («царствовать») дифференцируются. В качестве основания для такого вывода Й. Милик указывает на текст Комментария на книгу пророка Наума (4QpNah) 1:2—3, где «цари Йавана» (מְלָכֵי יוֹן), т. е. Селевкиды, противопоставляются «правителям киттиев» (מְשָׁלֵי כִּתְיִים), т. е. римским магистратам *sum imperio*, скорее всего, консулам. Х. Штегеманн, кроме того, сопоставляет фразу משל בִּישְׂרָאֵל с отрывком 4QpNah 4:3, где говорится о «царствовании» (מְלָכּוּת) «Манассии» (зд. саддукеев, на которых опирался

Иосиф, Древности, XII, 414, 419, 434; XIII, 46 и 2 Макк. 14:1—3, 13. См. также: Cross, Library..., p. 101; Jeremias, Lehrer..., S. 68. Cp.: Woude, Priest..., p. 354.

²⁰⁵ Studien..., S. 266.

²⁰⁶ Midrash..., p. 49; Priest..., p. 9. См. также: Jeremias, Lehrer..., S. 37.

²⁰⁷ Entstehung..., SS. 109—116.

²⁰⁸ См. также: Brownlee, Midrash..., p. 49; *idem*, Priest..., p. 9.

²⁰⁹ Discovery..., pp. 65f.

²¹⁰ Entstehung..., SS. 100—106, 120—127, 204.

царь Александр Яннай; см. ниже, гл. II, 2, § 3) «в Израиле». Аналогичную дифференциацию понятий «царь», «царствование» и «правитель», «правление», присущую иудейской литературе рассматриваемой эпохи вообще (см., например: *1 Макк.* 8:13—16; *1 Ен.* 38:5, 62:1, 3, 6, 9, 63:1, 2, 12, 67:8, 12; *Иосиф*, *Война*, *passim*; *idem*, *Древности*, *passim*), можно обнаружить и в других кумранских текстах (см. ниже; ср.: гл. II, 1, § 5). Сказанное позволяет предположить, что в вышеприведенном пассаже из Комментария на Аввакума (8:8—13) речь может идти об одном из иудейских хасмонейских первосвященников-правителей до Аристобула I (104—103 гг. до н. э.) — который, согласно сочинениям Иосифа Флавия «Иудейская война» (I, 70) и «Древности» (XIII, 301), первым из Хасмонеев провозгласил себя царем — а именно: об Ионафане, Симоне или Иоанне Гиркане (134—104 гг. до н. э.).

Широкая дискуссия развернулась вокруг возможностей перевода и интерпретации фразы נִקְרָא עַל שֵׁם הַאֱמִתִּי (8:9), которую мы вслед за М. Х. Сегалем²¹¹, И. Д. Амусиным²¹² и М. П. Хорган²¹³ переводим: «Он (ср. Нечестивый священник. — *И. Т.*) был призван²¹⁴ во имя (или: "ради") Истины». При этом мы исходим, в частности, из того, что в раввинистической литературе שֵׁם לֵו, как правило, употребляется в значении «ради», «во имя»²¹⁵. А. Дюпон-Соммер и А. Мишель переводят пассаж как «он был призван именем Истины» и полагают, что речь в тексте может идти о добросовестном, «законном», «истинном» исполнении первосвященником своих функций в начале своей деятельности²¹⁶. А. Дюпон-Соммер считает также, что под «Именем Истины» подразумевается Имя Господа²¹⁷ (ср. *Числ.* 16:2, *Иер.* 10:10, *1QH* 4:40). Ряд исследователей переводят вышеупомянутое выражение как «он был назван именем

²¹¹ Habakkuk «Commentary»..., p. 137.

²¹² Тексты..., с. 155.

²¹³ M. P. Horgan, Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books, Washington 1979, p. 41. Ср.: Brownlee, Midrash..., p. 136.

²¹⁴ Ср. е. г. *Есф.* 2:14.

²¹⁵ См. также: Segal, Habakkuk "Commentary"..., p. 137.

²¹⁶ См.: A. Dupont-Sommer, Le "Commentaire d'Habacuc" découvert près de la Mer Morte: Traduction et Notes, RHR 137 (1950), p. 145; *idem*, Quelques remarques sur le Commentaire d'Habacuc à propos d'un livre récent, VT 5 (1955), p. 122; Michel, Maître..., pp. 197f. Ср.: Jeremias, Lehrer..., S. 37. Близкую к французским исследователям точку зрения высказывает М. Х. Сегаль, для которого «истина» в *1QpHab* 8:9 — это истинная религия (Habakkuk "Commentary"..., p. 137).

²¹⁷ Commentaire d'Habacuc..., p. 145.

истины»²¹⁸ (или: «истинным (достоверным, правильным) именем»²¹⁹, «именем верности»²²⁰, «истинно»²²¹)²²². При этом Ф. Кросс и Г. Иеремияс усматривают в данном отрывке намек на хорошую репутацию, доброе имя нового первосвященника при вступлении им на пост²²³. Ф. Кросс, отождествляющий Нечестивого священника с Симоном Маккавеем, полагает также, что под «истинным именем» в тексте может подразумеваться имя «последнего из великих первосвященников садокидской линии» Симона II Праведного²²⁴. А по мнению Л. Зильбермана, комментатор намекает здесь на первоначальную приверженность Нечестивого священника Торе и его связь с общиной «людей истины» (ср. 1QpHab 7:10; 1QH 14:2), т. е. с кумранитами²²⁵. М. Делькор, Е. Сатклифф и Ж. Карминьяк, считающие возможным переводить словосочетание מִנְהָג שׁוֹמֵר как «имя верности», или «истинное имя», усматривают в тексте намек на имя верного друга Давида Ионафана (сына царя Саула) и, одновременно — на одного из двух хасмонейских первосвященников, его тезок: Ионафана Маккавея²²⁶ или Александра, еврейское имя которого было Ионафан (= Яннай (сокр.))²²⁷. По мнению же Х. Х. Раули и Ж. Шрейдена, в отрывке из 1QpHab 8:9 скрыто указание на смену первосвященником Онией своего «правильного» еврейского «имени» на греческое Менелай²²⁸. Наконец, Б. Ц. Вахольдер видит в

²¹⁸ См., например: *Bardtke, Handschriftenfunde...*, 1953, S. 128; *Jeremias, Lehrer...*, S. 36; *Wacholder, Dawn...*, p. 194. Ср.: *Carmignac, Cothenet, Lignée, Textes...*, p. 107, n. 10; *Callaway, History...*, p. 152.

²¹⁹ См., например: *Delcor, Essai...*, p. 64; *H. H. Rowley, The Teacher of Righteousness and the Dead Sea Scrolls*, BJRL 40 (1957), p. 138; *Cross, Library...*, p. 107 and n. 67a. Ср.: *Michel, Maître...*, p. 200; *Carmignac, Cothenet, Lignée, Textes...*, p. 107, n. 10. Г. Х. Драйвер переводит фразу как «он был истинно назван» (*Scrolls...*, p. 128).

²²⁰ *Carmignac, Cothenet, Lignée, Textes...*, p. 107, n. 10.

²²¹ *L. H. Silberman, Unriddling the Riddle: A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Peshier*, RQ 11 (1961), p. 349.

²²² Особняком стоит перевод данной фразы, предложенный У. Х. Браунли: «Он был призван быть против (разрядка моя. — И. Т.) имени истины». См.: *W. H. Brownlee, The Jerusalem Habakkuk Scroll*, BASOR 112 (1948), p. 13.

²²³ *Cross, Library...*, p. 107 and n. 67a; *Jeremias, Lehrer...*, S. 38f.

²²⁴ *Library...*, pp. 107—108 and n. 67a.

²²⁵ *Silberman, Riddle...*, pp. 348f. Ср.: *Woude, Priest...*, p. 353 («Фразы *nigra* 'al šem ha'emet нелегко истолковать, но очевидно, что первоначально данный священник (i. e. Нечестивый священник. — И. Т.) считался пребывающим среди приверженцев истины»).

²²⁶ *E. F. Sutcliffe, The Monks of Qumran as Depicted in the Dead Sea Scrolls*, London 1960, p. 42f.

²²⁷ *Delcor, Essai...*, p. 64; *Carmignac, Cothenet, Lignée, Textes...*, p. 107, n. 10.

²²⁸ *Rowley, Teacher...*, p. 138; *J. Schreiden, Les énigmes des manuscrits de la Mer Morte*, Wetteren 1961, p. 51. Ср.: *Michel, Maître...*, p. 200.

данном тексте намек на то, что общинники возлагали на нового первосвященника — по его мнению, Онию III (не путать с Онией-Менелаем) — определенные надежды, которые тот, однако, не оправдал²²⁹.

Очевидно, что все вышеприведенные интерпретации во многом носят умозрительный характер. Заметим, кроме того, что фраза «именем истины (верности)» (или: «истинным именем» и т. п.), скорее всего, выглядела бы как **לשם האמת** (ср. *e. g.* *Есф.* 2:14, 4Q405, 13, 3ff., 4Q521, fr. 2 ii + 4, 5, 4Q246 (psDan^d) 1:9²³⁰), а не **לשם האמת**²³¹.

На наш взгляд, ответ на вопрос, «что есть истина... в 1QpHab 8:9», дает книга пророка Даниила. В литературе неоднократно отмечалось, что это сочинение, созданное в 165 или 164 гг. до н. э., оказало большое влияние на кумранские произведения и, прежде всего, на идеологические воззрения общинников²³². В Вадикумране было найдено восемь фрагментированных экземпляров книги Даниила (древнейший из которых палеографически датируется концом II в. до н. э.²³⁴), а также отрывки нескольких арамейских текстов цикла Даниила (*e. g.* 4Q243—246 (ps Dan^{a-d}), 4Q OrNab (Молитва Набонида), 4Q552—553 (Видение четырех царств^{a-b}))²³⁵. Сам же Даниил, судя по 4QFlor 2:4—4a (ср. 11QMelch 2:18), почитался общинниками в качестве пророка (**הנביא**). Итак, обратимся к

²²⁹ Wacholder, *Dawn...*, pp. 194ff.

²³⁰ «...**לשם האמת**...» («...и Его именем он будет наречен...»; или: «... и Его именем он наречет себя...» (арам.)).

²³¹ Заметим, что слово **אמת** («истина», «правда»; «непоколебимость», «уверенность», «стойкость», «честность», «верность» и т. п.) часто употребляется в кумранских текстах как синоним или параллель к слову **צדק** («справедливость», «правда», «праведность»; см. например: 1QS 1:26, 4:2, 9: 17, 11:16, 1QSb 3:24; 1QM 13:10, 17:18, 1QH 1:27—28, 4:40, CD 3:15 и т. д.). Подробнее об этом см.: *H. W. Huppenbauer, Der Mensch zwischen zwei Welten, Zürich 1959, S. 22; Betz, Offenbarung...*, S. 55; *Jeremias, Lehrer...*, S. 314.

²³² См. также: *Амусин, Тексты...*, с. 187, пр. 139.

²³³ См., например: *F. F. Bruce, Biblical Exegesis in the Qumran Texts, Exegetica 3, 1, Den Haag 1959, pp. 59—65; idem, The Book of Daniel and the Qumran Community, Neotestamentica et Semitica, Edinburgh 1969, pp. 221—235; Vermès, Qumran...*, pp. 147f.; *J. T. Milik, "Prière de Nabonide" et autres écrits d'un cycle de Daniel: Fragments araméens de Qumrân 4, RB 63 (1956), pp. 407—415; R. Meyer, Das Gebet des Nabonid, Berlin 1962; D. Flusser, The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran [in:] *Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem 1988, pp. 207—213; García Martínez, Apocalyptic...*, pp. 137—161.*

²³⁴ См.: *Cross, Library...*, p. 33.

²³⁵ См. также *e. g.*: *Milik, Prière...*, pp. 407—415; *Cross, Library...*, pp. 123f.; *Meyer, Gebet...*, *passim*; *Flusser, Hubris...*, pp. 207—213; *Eisenman, Wise, Jesus...*, SS. 70—79; *García Martínez, Apocalyptic...*, pp. 116—161.



интересующему нас тексту. В Дан. 8:10—12 по поводу осквернения иерусалимского Храма и насильственного прекращения иудаистского богослужения в декабре 167 г. до н. э. по приказу Антиоха IV Епифана говорится следующее: «И он (ср. "рог" (см. Дан. 8:9) = Антиох IV²³⁶. — И. Т.) возвеличился до воинства небесного; и он низринул на землю (часть) из сего воинства и звезд и попрали их. И он (даже) возвеличил (себя) до Вождя воинства сего (i. e. заставлял поклоняться себе как Богу. — И. Т.); и отнята была от Него ежедневная жертва, и брошено было место Святилища Его... И он сбросил Истину (אמת (!) — И. Т.) на землю, и он действовал и преуспевал». Известно, что хотя в декабре 164 г. до н. э. Иуда Маккавей и очистил иерусалимский Храм и восстановил богослужение, первосвященником до 162 г. до н. э. оставался эллинист и эллинизатор, «предатель законов и отечества» (2 Макк. 5:15), «нечестивец» (2 Макк. 13:7; ср.: Иосиф, Древности, XII, 240) Менелай, повинный в гибели десятков тысяч людей и ужасных осквернениях Святилища (см. 2 Макк. 13:4—8; Иосиф, Древности, XII, 384—385, ср. 362). Кроме того, происходя из колена Вениамина (ср. 2 Макк. 3:4 и 4:23), он не мог быть, по иудаистским законам, и простым священником. Со 162 г. до н. э. по 159 г. до н. э. контроль над Храмом осуществлял первосвященник-эллинизатор Алким, «предводитель» «мужей беззаконных и нечестивых из израильтян» (1 Макк. 7:5), лжец (1 Макк. 7:6—7; 2 Макк. 14:3—10) и клятвопреступник (1 Макк. 7:12—18), в котором не было «истины» (ἀλήθεια; 1 Макк. 7:18). Этот человек был повинен в гибели множества борцов за национальное освобождение от селевкидского ига (см. 1 Макк. 7:13—17, ср. 7:9; Иосиф, Древности, XII, 400). Незадолго до смерти, Алким начал «разрушение стены внутреннего двора Храма», построенной, по преданию, еще пророками (1 Макк. 9:54; Иосиф, Древности, XII, 413). Поскольку входить во внутренний двор Святилища разрешалось лишь иудеям, данное деяние Алкима подразумевало, в конечном счете, стирание религиозных различий между евреями и язычниками²³⁷ (ср. Втор. 23:3—4, Иез. 44:6—9, 11QT 40:5—6, 4QFlor 1:3—6). Со 159 г. до н. э. по 152 г. до н. э. в Иудее вообще не было первосвященника (Иосиф, Древности, XX, 237; ср. XIII, 46) — период *интерсакердотума* (межпервосвященства). Отсутствие первосвященника не только нарушало нормальное течение храмовой службы, но и, по-

²³⁶ Ср. Дан. 8:23—25, 9:26—27, 11:30—32. См. также: J. C. H. Lebram, König Antiochus im Buch Daniel, VT 25 (1975), S. 768f.; *idem*, Jerusalem: Wohnsitz der Weisheit [in:] Studies in Hellenistic Religions, ed. by M. J. Vermaseren, Leiden 1979, S. 117, Anm. 55.

²³⁷ См. также: Charles, Apocrypha..., vol. I, p. 100.

видимому, делало невозможным богослужение в Йом Киппур (День Искупления, или Судный День), когда первосвященник единственный раз в году должен был входить в Святая Святых иерусалимского Храма²³⁸. Только в 152 г. до н. э. Ионафан Маккавей смог вступить в Иерусалим, до того находившийся, как и многие другие крупные иудейские города, в руках Селевкидов и еврейских эллинистов (1 Макк. 9:50—73; Иосиф, Древности, XIII, 14—34), и был назначен сирийским царем Александром Баласом на пост первосвященника иерусалимского Храма (1 Макк. 10:18—20; Иосиф, Древности, XIII, 45). Кажется правдоподобным предположить, что именно вступление героя маккавейского движения за национальное освобождение и религиозную чистоту Ионафана (букв. «Господь дал» (или: «поставил»)) на пост первосвященника и могло рассматриваться нашими общинниками как «призвание во имя Истины», то есть, во имя восстановления нормальной храмовой службы, а, следовательно, и нарушенной мировой гармонии²³⁹. В этой связи

²³⁸ См. также: Stegemann, Entstehung..., SS. 213f.

²³⁹ I. Ср. IQSb 4:25—26. И. Лебрам сопоставляет «Истину» Дан. 8:12 с египетской богиней Маат , «обеспечивающей космический и социальный порядок». (König Antiochus..., SS. 768f.; см. также: *idem*, Jerusalem..., S. 117.) С. Моренц трактует египетское *маат*  («истина», «правда», «праведность», «справедливость», «правопорядок», «божественное установление», «религиозные и нравственные устои» и т. п.) как «надлежащий порядок в природе и обществе, который установил Творец, а посему *маат* есть все, что правильно и точно. Вместе с тем, это закон, порядок, справедливость и правда». (La religion égyptienne, Paris 1962, p. 157; см. также: Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен, В преддверии философии, Пер. Т. Н. Толстой, Москва 1984, сс. 89f.) Ср. IQS 1:19, IQM 13:1—2, 9, 14:12, IQH 1:30—31, где говорится о «деяниях» божественной «Истины». Ср. также такие самообозначения кумранитов, как «люди Истины» (е. г. IQH 2:14 (?), 14:2, IQpHab 7:10, 4Q298 3:6—7, IQM 1:16 (?)), «сыны Истины» (resp. «сыны Его (или: "Твоей") Истины»; е. г. IQS 4:5—6, IQM 17:8, IQH 6:29, 7:29—30, 9:35, 10:27, 11:11, 4Q427 (4QH^a), fr. 7, 2:12), «община (Его) Истины» (е. г. IQS 2:24, 26). См. также: Завещания Рувима 6:9, Дана 2:1, 5:2, 6:8, Асура 6:1, Иссахара 7:5, Вениамина 10:3, 3 Езд. 4:34—41, IQS 1:11—12, 4:16—24, 5:3, 8:2, CD 2:12—13, 4QpPs37 3:17, 4:4—5, IQpHab 7:10—12, IQH 4:40 (ср. Иер. 10:10).

В связи с Дан. 8:12 и IQpHab 8:8—9 заметим также, что в IQS 5:6 и 8:9 Кумранская община-храм обозначена как «дом Истины (מִדְּבַר אֱמֶת) в Израиле». Ср. IQpHab 7:10—12, где говорится о «неустанном служении» «людей Истины» «делу Истины (מִדְּבַר אֱמֶת)».

Как было отмечено выше, в кумранских текстах מִדְּבַר («истина», «правда») и דְּבַר («праведность», «правда», «справедливость») часто употребляются как синонимы. По представлениям древних евреев, «вселенский миропорядок представляет собой ...правду (справедливость) (דְּבַר אֱמֶת, דְּבַר אֱמֶת). — И. Т.), которой пронизан мир. Малейшее отступление от нее есть грех, ведущий к мировой катастрофе». (И. Ш. Шифман, Ветхий Завет и его мир, Москва 1987, сс. 28—30; см. также: H. H. Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung, Tübingen 1968; Betz, Offenbarung..., S. 55; Jeremias, Lehrer..., S. 314.) О древнееврейской концепции דְּבַר см. е. г.: R. A. Rosenberg, The god Šedeq, HUCA 35 (1965),

аметим, что кумраниты-ессы, судя по 11QT, 1QM 2:1—6, 4QMMT, CD 6:16, 20, 9:13—14, 11:17—22, 12:1—2, 8—9, 16:13, 4Q159, 1, 6—12, 1QSb 3:1, 4:25—28, в принципе, положительно относились к храмовому культу, включая кровавые жертвоприношения (во всяком случае, эта практика допускалась до ожидаемого ими Эсхатона; ср. 11QT 29:9—10, 4QFlor 1:2—6а), хотя и отказались временно от непосредственного участия в службе (ср. CD 6:11b—20, 9:13—14, 11:17—22, 16:13, 4Q159, 1, 6—12 (ср. *Матф.* 17:24—27); Иосиф, Древности, XVIII, 19; ср. также: 1QS 9:3—6; Филон, О том, что каждый добродетельный свободен, 75) в силу того, что современный им Храм, по их мнению, осквернен нечестивцами (CD 4:17—18, 6:11b—14, 12:1—2, 1QpHab 12:7—9). Согласно 4QMMT, общинники пытались убедить иерусалимского первосвященника (*ex hypothesi* Ионафана²⁴⁰ в начале его понтификата; ср. 4QMMT C 29—34 и 1QpHab 8:9) придерживаться ряда кумранских галахот и проводить храмовые богослужения в соответствии с «некоторыми предписаниями» кумранского «Учения» (מקצת מעשי התורה), однако, он не внял их увещаниям и не оправдал их надежд (см. е. г. 1QpHab 8:9—13, 4QpPs37 4:8—9; см. также ниже).

pp. 161—177; Schmid, *ibidem*, SS. 75—77. Ср. 1QM 17:8, где мы встречаемся с персонифицированной Праведностью (רַצָּוּת), пребывающей на небесах, и CD 2:3—4. Ср. также имя Иоседек (רַצָּוּתִי) (1 Хр. 6:14) «Господь — праведность») и Иер. 10:10 («А Господь Бог — Истина (אֱמֻנָה)»), 1QH 4:40.

II. Возвращаясь к упомянутому выше гипотетическому переводу фразы из 1QpHab 8:9 как «он назвался (или: "он был назван") именем Истины», напомним, что одним из обозначений «имен» Учителя праведности было «Истина» (ср. *Ин.* 14:6). Судя по 1QM 2 и 11QT, жреческий лидер кумранской общины — *ex hypothesi* Учитель праведности (очевидно, рассматривавшийся своими адептами в качестве «духовного» первосвященника «святыни человеческого» — Кумранской общины (ср. 4QpPs37 3:15, CD 2:12—13, 6:7, 7:18—19, 4QPB 1:5 и 4QFlor 1:11; ср. также 4QAha = 4QTestLevi^d, fr. 3, 1, *Зав. Левия*, 18 и CD 3:19, 1QSa 2:12, 19; 1QH 7:20—21 и Зах. 3:8)), претендовал на пост иерусалимского первосвященника («главного священника» (רֹאשׁ הַכֹּהֲנִים; 1QM), «великого священника» (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל; 11QT)). Поэтому, возможно, что автор Комментария на книгу Аввакума намекает в 1QpHab 8:8—13 на то, что Ионафан, «назвавшись» (или «будучи назван») «главным священником» (hakkôhên hâ-gô's'), т. е. «именем»-титлом «Истины»-Учителя праведности, «первоначально» оправдывал это высокое звание, но в процессе «правления» стал совершать различные нечестивые поступки и, тем самым, превратился в «Нечестивого священника» (hakkôhên hâ-rāšā'; на еврейском языке оба «титла» звучат похоже). Так что мы не исключаем возможности того, что рассматриваемая фраза из 1QpHab 8:9 умышленно была построена автором Комментария в double entente, что вообще характерно для кумранских рукописей. В этом случае обе предложенные интерпретации текста 1QpHab 8:8—13 не исключают, а дополняют друг друга.

²⁴⁰ Ср.: Qimron, Strugnell, Letter..., p. 400.

В 150/149 гг. до н.э. Ионафан был назначен Александром Баласом военным и гражданским правителем (στρατηγός и μεριδάρχης; 1 Макк. 10: 65) Иудеи. (Ср. 1QpHab 8:9—10 («...но когда он стал *править* в Израиле...») и Иосиф, Древности, XIII, 212, 238—239). Всю свою жизнь Ионафан вел борьбу с иудейскими эллинистами и коллаборационистами, сурово «наказывая преступных и безбожных» (Иосиф, Древности, XIII, 34). В конечном счете, «он истребил нечестивцев (зд.: эллинистов. — И. Т.) из среды Израиля» (1 Макк. 9:73). Эти действия, по-видимому, сопровождались конфискацией имущества «истребляемых»²⁴¹. Известно также о многочисленных стычках Ионафана с неевреями (жителями палестинских городов и сел, арабскими племенами, «македонянами»), сопровождавшихся убийствами, грабежами, продажей в рабство пленных, захватом «добычи»²⁴² (см. например: 1 Макк. 9:40—41, 49, 10:75—87, 11:47—48, 61—62, 68—73, 12:31—32; Иосиф, Древности, XIII, 12—14, 18—21, 154—163, 179). Именно на эти аспекты деятельности Ионафана Маккавея мог намекать автор Комментария на Аввакума, когда говорил, что Нечестивый священник «грабил и собирал имущество людей [на]силия (ср. над Законом (ср. 1QH 6:5, Иез. 22:26, Соф. 3:4). — И. Т.), восставших против Бога», т. е. эллинистов-коллаборационистов, и «отбирал имущество народов» (1QpHab 8:11—12). Заключая данный сюжет, отметим также, что, судя по 1QM 9:7—9, кумраниты не одобряли непосредственное участие священнослужителя в сражении, а, согласно CD 4:15—17, «имущество» рассматривалось ими как одна из «трех сетей Велиала».

Особое значение для идентификации личности Нечестивого священника имеет текст 1QpHab 9:9—12: «"За кровь человеческую и насилие над ст[ра]ной, городом и в[семи] его жителями" (Авв. 2:8b). Истолкование этого относится к Не[че]стивому священнику, которого за вину (перед) Учителем праведности и людьми его совета (или "общины". — И. Т.), Бог предал в руки врагов его, дабы поразить его ударом, для уничтожения в горестях души (לענותו בנגע נפש לכלה במרוורי נפש) за то, что он поступил нечестиво в отношении Его Избранника (בְּחִירָא; ср. Учителя праведности (см. ниже, гл. III, 6, § 3). — И. Т.)». Содержание данного отрывка не оставляет сомнений в том, что Нечестивый священник погиб к моменту создания

²⁴¹ См: Sutcliffe, Monks..., pp. 43f.; Carmignac, Cothenet, Lignée, Textes..., p. 107.

²⁴² Ионафан принимал также богатые дары от эллинистических монархов. См.: 1 Макк. 10:89, 11:57—58; Иосиф, Древности, XIII, 102, 105.

Комментария²⁴³ (см. также 1QpHab 8:8—13, 4QpPs37 4:7—10). Известно, что из восьми хасмонейских первосвященников-правителей пятеро погибли от рук своих врагов. Это Ионафан, которого в 143 г. до н. э. Диодот Трифон (псевдо-протектор Антиоха VI, претендовавший на селевкидский трон) хитростью заманил в Птолемаиду, внезапно напал на его небольшой отряд, истребил его, а самого Ионафана взял в плен и содержал в оковах. Зимой 143/142 гг. до н. э., находясь в Васаке, в области Галаадской, Трифон приказал умертвить Ионафана Маккавея, несмотря на то, что незадолго до этого получил от его брата Симона в качестве выкупа сто талантов серебра, а также двух его малолетних сыновей в качестве заложников (см. 1 Макк. 12:39—13:24; Иосиф, Война, I, 48—49; *idem*, Древности, XIII, 187—209). Сам Симон был убит в 134 г. до н. э. во время пира в крепости Док, в Иерихоне, своим вероломным зятем Птолемеом, сыном Авува, и его людьми (см. 1 Макк. 16:11—17; Иосиф, Война, I, 54; *idem*, Древности, XIII, 228). В 49 г. до н. э. приверженцы Помпея Великого отравили Аристобула II. В 37 г. до н. э. по приказу Марка Антония был умерщвлен Антигон. Наконец, в 30 г. до н. э. царь Ирод казнил Гиркана II.

Специальные исследования относительно употребления в Комментариях на Аввакума глаголов совершенного и несовершенного видов неопровержимо доказывают, что приход часто упоминаемых здесь «киттиев» (*ex hypothesi* римлян; см. выше, гл. II, 1, § 5), для описания действий которых повсеместно используются глаголы в форме несовершенного вида, рассматривается как событие будущего²⁴⁴. Следовательно, данное произведение могло быть создано

²⁴³ Слово **לל** в значении «уничтожение» встречается также в 1QS 2:6, 15, 4:13, 5:13, 1QM 1:5, 10, 16, 4:12, 9:5—6, 14:5, 1QpHab 12:5 etc.

²⁴⁴ См.: *Segal, Habakkuk «Commentary»...*, pp. 133—137; *idem*, On the History of the Sect Yaḥad, T 22 (1950—1951), pp. 136—152 (*uepum*); *J. van der Ploeg, L'usage du parfait et de l'imparfait comme moyen de datation dans le Commentaire d'Habacuc [dans:] Les manuscrits de la Mer Morte: Colloque de Strasbourg 25—27 mai 1955, Paris 1957, pp. 25—35; idem, Le rouleau d'Habacuc de la Grotte de 'Ain Fešḥa, BO'8 (1951), p. 10; Brownlee, Historical Allusions...*, p. 11; *idem*, Midrash..., *passim*; *Carmignac, Cothenet, Lignée, Textes...*, pp. 49f.; *Wacholder, Dawn...*, pp. 187—193; *Jeremias, Lehrer...*, SS. 10—35. Судя по 1QpHab 6:10—12 (ср. 3:10—13), комментатор имел достаточно фантастичные представления о «киттиях»-римлянах. Во всяком случае, данные 1QpHab о «киттиях» не соответствуют тому, что нам известно о деятельности римлян в Иудее в 63 г. до н. э. Подробно об этом см.: *Driver, Scrolls...*, pp. 197—216 (особенно п. 209). «Киттии»-римляне, рассматриваемые в Комментариях как наиболее могущественный из современных его автору народов, могли считаться таковыми в восточносредиземноморском регионе уже с первой половины II в. до н. э. См.: *Mørkholm, Antiochus IV...*, pp. 34—38

только до 63 г. до н. э., когда римский полководец Помпей вторгся в Иудею и захватил Иерусалим. Заметим также, что текст Комментария на Аввакума 3:9—12 дает, на наш взгляд, возможность уточнить *terminus ante quem* его создания. Здесь говорится, что «киттии, которые будут топтать (יִדְּוּ) страну (*sc.* Иудею. — *И. Т.*) коня[ми своими] и скотом²⁴⁵ своим... придут издалека (מִמְרֹחַק יִבְאוּ), с островов моря (מַיִי הָיִם; или: "от морских побережий"²⁴⁶), дабы пожират[ь] все народы, подобно орлу, ненасытно». Слово «издалека» позволяет предположить, что Комментарий был создан до весны 65 г. до н. э., когда римляне, возглавляемые Лоллием и Метеллом, взяли Дамаск (см.: *Иосиф*, Война, I, 127; *idem*, Древности, XIV, 29), находящийся по соседству с Иудеей²⁴⁷. Таким образом, гибель Аристобула II, Антигона и Гиркана II не могла попасть в поле зрения комментатора и, следовательно, речь в 1QpHab 9:8—12 может идти только об убийстве Ионафана или Симона.

Ключ к разрешению данной дилеммы дает, на наш взгляд, текст 4QpPs37 (Комментарий на Псалом 37) 4:7—10: «"Следит нечестивый за праведником и ищет, чтобы [умертвить его]" (*Пс.* 37:32)... Истолкование этого относится к Нечестивому [свя]щеннику, который сле[д]дил за Учителе[м] праве[дности]²⁴⁸ и искал], чтобы умертвить его [из-за посла]ния (или: "[послани]й" (בְּגִלּוֹל הָאֲנֵר) (или: ה[אֲנֵרוֹ]); *sc.* QMMT (?)). — *И. Т.*) и Торы (וְהַתּוֹרָה), которые он (*sc.* Учитель праведности. — *И. Т.*) послал ему (*sc.* Нечестивому священнику. — *И. Т.*). Но Бог не²⁴⁹ ... и не [признал его виновным, когда] его (*sc.* Учителя (ср. 1QpHab 9:9—12, 11:4—8). — *И. Т.*) судили. А ему (*i. e.* Нечестивому священнику. — *И. Т.*) воздал [Бог], предав его в руку жесток[их] чужеземцев (עֲרִיצֵי גֵוִיִּים; или: "чужеземных

и др.; Wacholder, Dawn..., pp. 187, 193. Ср. Дан. 11:29—30, 1 Макк. 8:1—18 и 1QpHab 2:12—4:13, 6:1—8, 9:6—7.

²⁴⁵ Здесь могут подразумеваться мулы, ослы, быки, использовавшиеся в римской армии в качестве тягловой силы. См.: Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires...*, pp. 48—50; Driver, *Scrolls...*, pp. 21f. Ср.: *Иосиф*, Война, II, 521, 546; III, 121, 125; V, 132.

²⁴⁶ Под «морскими побережьями» в равнинистической традиции часто подразумевались Греция и Италия. См.: Driver, *Scrolls...*, p. 206. Ср. *Иез.* 27:6 (*Вульг.*).

²⁴⁷ Слово «издалека»шний раз подтверждает правильность отождествления «киттиев» из 1QpHab с римлянами, ибо очевидно, что оно не могло быть употреблено по отношению к находящимся по соседству Селевкидам.

²⁴⁸ Так же восстанавливает И. Ядин. (*Temple Scroll*, 1977, vol. I, p. 303). Дж. Аллегро, Б. Ц. Вахольдер и др. читают в стк. 8: «который сле[д]ит за Правед[ником]...» См.: Allegro, DJD V, p. 45; Wacholder, Dawn..., p. 91.

²⁴⁹ Здесь в тексте небольшая лакуна, которую обычно восстанавливают как יֵלְעוּ (См. *e. g.*: Allegro, DJD V, p. 45.) Однако, судя по фотокопии, представляются возможными альтернативные прочтения первых двух букв (во всяком случае, второй).

насильников". — И. Т.), дабы (те) учинили над ним [расправу (возм.: "мечь" и т. п. — И. Т.)]». Словом **פְּנִיָּה** в еврейском языке после пленного периода обозначались чужеземцы-язычники, и, следовательно, речь в данном отрывке не может идти о Симоне, убитом своим зятем и его людьми, являвшимися иудеями и приверженцами иудаизма. Объектом расправы мог быть только Ионафан, погибший от рук *чужеземцев-язычников* Трифона и его людей²⁵⁰. В пользу данного отождествления свидетельствует и тот факт, что, как сказано в вышеприведенном тексте 1QpHab 9:9—12, Нечестивый священник погиб «в горестях души». Эта фраза не может относиться к Симону, убитому на пиру *неожиданно*, но хорошо согласуется с событиями, предшествовавшими гибели Ионафана в плену.

Приведенный пассаж из 4QpPs37 позволяет, по нашему мнению, попытаться также выявить одну из основных причин преследований, которым подвергся Учитель праведности со стороны Нечестивого священника. Так, выше было высказано предположение, согласно которому Учитель праведности, являвшийся, по-видимому, священником садокидской линии (ср. *e. g.* 4QpPs37 3:15 и 1QS 5:2, 9, 1QSa 1:2, 24, 2:3, 1QSb 3:22, 1QH 7:20—21 (ср.: *Зах.* 3:8), CD 3:21—4:3, 4QFlor 1:17), очевидно, претендовал на пост первосвященника иерусалимского Храма (ср. *e. g.* 11QT, 1QM 2:1—6; см. также ниже, гл. III, 4, II). Пытаясь убедить главу иудейского государства (*ex hypothesi* Ионафана Маккавея) реформировать религиозные основы и политическую структуру общества в соответствии с воззрениями Кумранской общины, и, одновременно, исподволь обосновывая свои притязания на первосвященство, Учитель праведности посылает ему из Дамаска (ср.: 4QMMT C 29, 33—34) одно (см. 4QMMT) или несколько писем²⁵¹, а также сектантскую Тору (QT), в которой, в частности, проводится идея о разделении жреческой и светской властей (ср. 4QMMT C 18—19). Этот акт мог быть расценен хасмонеиским *несадокидским* первосвященником-правителем как попятное на его понтификат. В связи со сказанным уместно упомянуть два текста: *Иосиф*, Древности, XIII, 288—292 и *В. Т. Киддушин*, 66а. В первом отрывке зафиксировано следующее обращение фарисея Елеазара к хасмонеискому первосвященнику-правителю Иоанну Гиркану: «Если хочешь знать истину, то, желая быть справедливым, ты должен оставить пост первосвященника и удовлетвориться положением правителя народа». Согласно Иосифу, это

²⁵⁰ См. также: *Jeremias, Lehrer...*, SS. 64, 69.

²⁵¹ По мнению Р. Эйзенмана и М. Уайза, в дошедших до нас копиях 4QMMT зафиксированы два отдельных послания (*Jesus...*, SS. 187—205).

предложение, поддержанное многими представителями движения фарисеев, явилось одной из основных причин преследований, которым подверглась эта «секта» со стороны Гиркана I. Во втором пассаже сына Гиркана I, Александра Янная, увещевают следующим образом: «Удовлетворись царским венцом, а жреческий венец оставь семени Аарона (зд. священникам-садокидам. — И. Т.)».

Обстоятельства насильственной смерти Нечестивого священника конкретизируются в тексте 1QpHab 8:13—9:7: «"Не внезапно ли (הלא פתאום) поднимутся [кусающие] тебя и пробудятся мучающие тебя? И не станешь ли ты их добычей? (Авв. 2:7). За то, что ты грабил многие народы, и тебя будут грабить все остальные народы" (Авв. 2:8). [Истолкование этого отно]сится к Священнику (הכהן; ср. Нечестивому священнику. — И. Т.)²⁵², который восстал (מרד) и нарушил законы [Бога; но Он поднял его врагов, которые напали²⁵³ на него, дабы поразить его нечестивым судом (במשפטי רשעה); и ужасы болезней (מחלים; или: "болеи"²⁵⁴; "осквернений"²⁵⁵) злых они наслали на него (или: "и гнусности совершали по отношению к нему злые осквернители" (²⁵⁶ מחלים)). — И. Т.), и месть учинили над телом (или: "трупом". — И. Т.) его плоти (בגוית בשרו)²⁵⁷. А относительно того, что Он сказал: "За то, что ты грабил многие народы, и

²⁵² Контекст не вызывает сомнений в тождественности данного Священника с Нечестивым священником. Подробно об этом см.: *Jeremias, Lehrer...*, SS. 42—44; *Carmignac, Cothenet, Lignée, Textes...*, pp. 108f. См. также: *Segal, Habakkuk Commentary...*, p. 138; *Bardtke, Handschriftenfunde...*, 1953, SS. 129, 137; *Cross, Library...*, pp. 108—109, n. 68; *Milik, Discovery...*, p. 68. Одним из обозначений Хасмонеев было «священники Всевышнего Бога». (См. *e. g.* Вознесение Моисея 6:1—2.) См. также *Sup. 51:12:IX* (евр. версия), где первосвященники-садокиды названы просто как «священники». Об употреблении слова «священник» с определенным членом (הכהן) в Библии для обозначения именно первосвященника см. *e. g.*: *R. de Vaux, Les institutions de l'Ancien Testament*, vol. II, Paris 1967, p. 267; *Stegemann, Entstehung...*, S. 102, Anm. 328—329; *Murphy-O'Connor, Essenes...*, p. 229.

²⁵³ Ср. восстановление Б. Нитцан (*Pesher...*, pp. 180f.) и А. М. Хаберманна (*Megillot...*, p. 47). О возможных восстановлениях текста данного пассажа см.: *Brownlee, Midrash...*, pp. 146—148. Ср. 1QpHab 9:10.

²⁵⁴ См.: *J. T. Milik, Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris 1957, p. 49; *idem, Discovery...*, p. 68. Ср.: *Cross, Library...*, pp. 108—109, n. 68. Ср. также 4Q181, fr. 1, 1—2.

²⁵⁵ См.: *R. H. Eisenman, James the Just in the Habakkuk Pesher*, Leiden 1986, p. 51.

²⁵⁶ Не исключена возможность, что מחלים здесь — это причастие от חלל в hiph. (одно из значений — «осквернять»). См.: *Dupont-Sommer, Remarques...*, p. 124; *Écrits...*, p. 276f.

²⁵⁷ М. П. Хорган переводит фразу בגוית בשרו как «его разлагающаяся (decaying) плоть» (*Pesharim...*, p. 18) или «труп его плоти» (*ibidem*, p. 43); Р. Х. Эйзенман — как «плоть его трупа» (*James...*, pp. 50f.). Ср.: *Betz, Riesner, Jesus...*, SS. 98f.

тебя будут грабить все остальные народы", — истолкование этого относится к последним священникам Иерусалима, которые собирают богатства и добычу из награбленного у народов. Но в конечные дни (или: "к Концу дней" (*i. e.* накануне Конца дней); **לְאַחֲרֵית הַיָּמִים**. — *И. Т.*)²⁵⁸ их богатство вместе с их добычей будет отдано (**יִתֵּן**) в руки воинства киттиев, ибо (именно) они являются "остальными народами (**יְתֵר הָעַמִּים**); или: "остатком народов". — *И. Т.*)"²⁵⁹». Выражение **גֵּוִית בָּשָׂר** (1QpHab 9:2), отсутствующее в еврейской Библии, встречается в кумранских текстах еще один раз, именно, в 4QpNah 2:6, где оно является синонимом «труп» (ср. 1 Ен. 16:1²⁶⁰; Кол. 1:21—22, 2:11—12)²⁶¹. С учетом этого мы усматриваем в вышеприведенном тексте о «нечестивой» расправе над «восставшим» Священником намек на обстоятельства гибели Ионафана. Известно, что Трифон «приказал» не только убить его, но и «похоронить» (**ταφῆναι κελεύσας**; *Иосиф*, Древности, XIII, 209; ср. 1 Макк. 13:23). Из еврейской литературы рассматриваемого периода мы знаем о ревностном отношении иудеев к погребению тел усопших надлежащим образом. Осквернение же трупа тем или иным образом рассматривалось как одна из форм отмщения (Божьего или людского) покойному (см., например, *Иосиф*, Древности, XIII, 403—406, 2 Макк. 13:5—8; ср. также 2 Сам. 21:1—14). Естественно предположить, что языческое «погребение» Ионафана явилось в глазах правоверных иудеев (а также, вероятно, и мстительного Трифона) не более и не менее как осквернением его трупа, а, по мнению кумранитов, еще и осуществлением Божественного «возмездия». Здесь же заметим, что слово **פְּתָאוּם** («внезапно», «вдруг») в

²⁵⁸ Ср. 1QpHab 2:5—6, 4QpNah 2:2. В 4QpIs^a, fr. 5—6, 10, 4QpIs^b 2:1, 4QpIs^c, fr. 4—7, 2:14, fr. 23, 2:10, 4QFlor 1:15, 4Q177 (Catena A), fr. 12—13, 1:2 фраза **לְאַחֲרֵית הַיָּמִים** (по-видимому, означает «относительно (или: "для", "к") Конца дней (или: "конечных дней")»). Выражение **לְאַחֲרֵית הַיָּמִים** в большинстве случаев может быть переведено как «в Конце дней». Ср.: *Carmignac, Cothenet, Lignée, Textes...*, p. 95, n. 8; *Horgan, Pesharim...*, p. 25; *Vermès, Scrolls...*, pp. 100, 103, 118, 227—228, 232, 240, 246—247, 266; *Stegemann, Entstehung...*, SS. 116—119; *Амусин, Рукописи...*, с. 192; *idem, Тексты...*, с. 190, пр. 157.

²⁵⁹ Как замечает У. Х. Браунли, «наиболее вероятно, что *yeter* носит в 1QpHab эсхатологический оттенок: древний комментатор имеет в виду теорию последовательно сменяющих друг друга мировых сил, подобных четырем царствам у Даниила. (Ср. также 4Q552—553. — *И. Т.*) Последней мировой силой будут киттии, "ибо они являются теми, кому *осталось прийти*"» (*Midrash...*, p. 152).

Л. Х. Зильберман переводит фразу **יְתֵר הָעַמִּים** как «величайшие из народов» (*Riddle...*, p. 350).

²⁶⁰ См. также интерпретацию данного пассажа в: *Brownlee, Midrash...*, p. 151.

²⁶¹ Ср. также: *Сир.* 23:16; Апокалипсис Адама (Наг Хаммади, V, 5), 77, 16.

комментируемом стихе *Авв.* 2:7 предполагает *неожиданность* нападения на Священника его врагов, что хорошо согласуется с фактом внезапного нападения на Ионафана приверженцев Трифона в Птолемаиде²⁶². Что же касается «болезней» (מַחֲמָתַי; или: «болей»; «осквернений») Нечестивого священника (1QpHab 9:1—2) — *ex hypothesi* Ионафана Маккавея, то они могли явиться следствием жестокого обращения с ним в плену (где он, в частности, содержался в оковах (*Иосиф*, Древности, XIII, 203)).

Непосредственно вслед за текстами, в которых говорится о гибели Нечестивого священника, помещен текст, «сообщающий» об его эсхатологической судьбе (1QpHab 9:12—10:5): «Горе добывающему нечестивую добычу [для] дома своего, дабы установить на высоте гнездо свое (לְשׂוֹם בְּמִרְמֹה קִנּוֹ), чтобы спастись [от] злой длани (*Авв.* 2:9). Навлек ты позор на дом свой, учинил резню многих наро[дов] и стал ты грешник[ом] (перед) собственной [ду]шой (*Авв.* 2:10). Ибо ка[мень из] стены возопиет, [и] деревянная балка будет отвечать ему" (2:11). [Истолкование этого слова относится] к [Священ]нику (הַכֹּהֵן), который...», — далее в тексте лакуна размером около полутора строк, за которой следует окончание отрывка, — «...так что камни ее (אֲבָנֶיהָ) были уложены насилем, а деревянные части ее (כִּפְּתֵי עֵצֶיהָ) грабежом. А относительно того, что сказано: "Ты учинил резню многих народов, став грешником (перед) собственной душой" (*Авв.* 2:10), — имеется в виду Дом Суда (בֵּית הַמִּשְׁפָּט), в котором Бог будет вершить среди многих народов свой Суд (מִשְׁפָּט; или: "Суд над ним" (*sc.* Нечестивым священником). —

²⁶² Косвенным подтверждением того, что Нечестивый священник погиб к моменту создания 1QpHab служит, на наш взгляд, следующее обстоятельство. Стих *Авв.* 2:8 («За то, что ты грабил мно[гие] народы, и тебя *будут* (курсив мой. — *И. Т.*) грабить все остальные народы»), приведенный в 1QpHab 8:14—15 непосредственно вслед за *Авв.* 2:7 (оба стиха составляют единую комментируемую «лемму»), а также повторенный в 1QpHab 9:3—4, казалось бы, должен по логике и содержанию данной части произведения (ср. 1QpHab 8:10—13; 9:12—10:1) «истолковываться» применительно к Нечестивому священнику. Однако автор Комментария в 1QpHab 9:4—7 «неожиданно» сообщает, что «истолкование» *Авв.* 2:8 «относится к последним священникам Иерусалима (*sc.* первосвященникам (ср. 4QpNah 1:11). — *И. Т.*), которые собирают (צָבְצָב; курсив мой. — *И. Т.*) богатства и добычу из награбленного у народов; но в конечные дни их богатство вместе с их добычей будет отдано в руки воинства киттиев, ибо (именно) они являются "остальными народами"». Думается, что такой «комментарий» мог появиться в силу того, что лично Нечестивого священника «огрбить» уже никто не мог по причине его смерти. В этой связи показательно, что вторая часть приведенного в 1QpHab 8:14 стиха *Авв.* 2:7 («...и они (*sc.* "кусающие" и "мучающие". — *И. Т.*) *будут* (מִלְחָמָה; курсив мой. — *И. Т.*) грабить тебя») осталась без «истолкования».



Комментарий на Аввакума, колонка 9

И. Т.). И оттуда (ומשם) Он поднимет его (יעלנו; sc. Нечестивого священника. — И. Т.) на этот Суд, и среди них он признает его виновным (ירשיענו; или: "обвинит его в нечестии"), и серным огнем накажет его». Дискуссия развернулась вокруг вопроса о том, что подразумевается в данном тексте под משם (букв. «оттуда»; 10:4). В результате, к настоящему времени по данной проблеме выкристаллизовались четыре точки зрения. Ф. Нёчер, П. Боккаччо и Г. Берарди полагают, что משם следует здесь интерпретировать как «из Дома Суда»²⁶³; К. Эллигер, Л. Зильберман и Г. Иеремиас — как «из среды многих народов»²⁶⁴; а У. Х. Браунли — как «из Шеола»²⁶⁵. По мнению же А. Дюпон-Соммера и Х. Бардтке, слово משם нужно переводить в данном пассаже как «затем»²⁶⁶. Очевидно, однако, что при всех упомянутых истолкованиях отрывка текст не приобретает удовлетворительного смысла, наречие «оттуда» («затем») плохо «вписывается» в контекст, получается неоправданная тавтология. К тому же, эти интерпретации (за исключением умозрительной гипотезы У. Х. Браунли²⁶⁷) не объясняют употребления слова יעלנו («Он поднимет его») в 1QpHab 10:4. Вероятно, именно поэтому некоторые исследователи пришли к заключению, что значение слова משם в данном пассаже «остается непонятым»²⁶⁸.

На наш взгляд, смысл текста проясняется при допущении, что наречие «оттуда» указывает на некое сооружение, построенное из камня и имеющее деревянные части (ср. 1QpHab 9:14—15; 10:1), о котором могло быть упомянуто в несохранившихся полутора строках Комментария (1QpHab 9:16b—17). Именно, речь в 1QpHab 9:12—10:5 могла идти о гробнице (קבריה; суш. ж. р.), в которой были погребены останки Нечестивого священника и откуда Бог должен был «поднять его» (во плоти) на Страшный Суд (ср. 1 Ен. 22:10—12, 1 Сам. 2:6—9 (Тарг.), В. Т. Санхедрин, 92b²⁶⁹). Это предположе-

²⁶³ F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte, Bonn 1956, S. 164; P. Boccaccio, G. Berardi, Interpretatio Habacuc (DSH), Fano 1955, ad locum.

²⁶⁴ Elliger, Studien..., S. 207f.; Silberman, Riddle..., pp. 352f.; Jeremias, Lehrer..., SS. 48f. По мнению Л. Зильбермана, под «Домом Суда» подразумевается не место, где производится судебное разбирательство, а место наказания нечестивцев, что, однако, маловероятно.

Ср.: Stegemann, Entstehung..., SS. 113f.

²⁶⁵ Brownlee, Midrash..., pp. 164f.

²⁶⁶ Dupont-Sommer, Commentaire d'Habacuc..., p. 137; Bardtke, Handschriftenfunde..., 1953, S. 130.

²⁶⁷ Ср. также: Stegemann, Entstehung..., SS. 113f.

²⁶⁸ См., например: Амузин, Тексты..., с. 192, прим. 175.

²⁶⁹ Ср.: J. F. Sawyer, Hebrew Words for the Resurrection of the Dead, VT 23 (1973), pp. 224f.; Brownlee, Midrash..., pp. 164f.

ние находится в полном соответствии с кумранско-ессейским учением о всеобщем воскресении мертвых в «Конце дней» (см., например: 4Q521, fr. 2 ii + 4, 12, fr. 7 + 5 ii, 6, 1QH 6:29—30, 34; 8:31, 11:11—14, CD 4:3—4, 6:10—11, 4Q385, fr. 2, 8, 4Q181, fr. 1, 4—6, 4Q243—245 (psDan^{a-c}), 53; ср. 1 Ен. 62:7—8; см. также ниже, гл. III, 6, § 1, I) и «наказании» нечестивцев «огнем» (см. е. г. 1QpHab 10:5—13, CD 2:5—7; см. также «Опровержение всех ересей» Ипполита (IX, 27), 1 Ен. 108:3; ср. 1QS 2:5—8, 1QH 3:24—36).

Попытаемся согласовать предложенную интерпретацию текста 1QpHab 9:12—10:5 с тем, что нам известно о «судьбе» праха Ионафана. Из 1 Макк. 13:24—30 и Древностей, XIII, 209—213 мы знаем, что по возвращении Диодота Трифона в Антиохию Симон «послал» в город Васкаму, что в области Галаадской, за «останками», «костями» своего брата и «похоронил их в Моддине, городе отцов своих», рядом с останками отца, матери и трех других братьев²⁷⁰. При этом Симон воздвиг «гробницу» (τάφος, тафй), отличавшуюся громадными размерами, необыкновенной красотой и затейливостью украшений. «С передней и задней стороны» «сооружение» было отделано белым «тесаным камнем». Этот «памятник» (вернее, целый мемориальный комплекс) существовал и вызывал всеобщее восхищение еще во времена Иосифа Флавия (37/38—после 100 г. н. э.). Думается, что такие почести, оказанные «нечестивцу», должны были раздражать кумранских ригористов, и это нашло, на наш взгляд, отражение в вышеприведенном отрывке 1QpHab 9:12—10:5²⁷¹. Создается также впечатление, что автор 1QpHab хочет в данном пассаже как бы противопоставить последнее прибежище Нечестивого священника, *ex hypothesi* гробницу Ионафана, «его гнезду», «установленному» «на высоте» (но не «спасшему» его от злой участи (ср. Авв. 2:9)) — вероятно, возведенной Ионафаном горной крепости Масада (см.: Иосиф, Война, VII, 285²⁷²)²⁷³.

Обратимся, наконец, к рассмотрению пассажа 1QpHab 11:4—8, заключающего, по нашему мнению, ту часть текста Комментария

²⁷⁰ Ср.: 2 Сам. 21:12—14.

²⁷¹ К этому отрывку непосредственно примыкает и продолжает его текст 1QpHab 10:5—11:2, в котором говорится об эсхатологических «наказаниях огнем» adeptов Проповедующего ложь и о «познании» правоверными «Славы Господа» в Конце дней. Композиционно и по смыслу тексты 1QpHab 9:12—10:5 и 1QpHab 10:5—11:2 составляют, на наш взгляд, одно целое.

²⁷² Ср., однако: Y. Yadin, Masada, New York 1966, p. 205.

²⁷³ Об иных истолкованиях пассажа 1QpHab 9:12—10:5 см. в работах: Jeremias, Lehrer..., SS. 48f.; Stegemann, Entstehung..., SS. 113f.; Brownlee, Midrash..., pp. 159—166; Nitzan, Peshar..., pp. 185f.

на Аввакума, в которой говорится о Нечестивом священнике I — предположительно первосвященнике Ионафане I Маккавее (1QpHab 8:3—11:8)²⁷⁴. В данном отрывке автор Комментария вновь напоминает о «преступлении», совершенном Нечестивым священником в отношении Кумранской общины и ее лидера — Учителя праведности, «преступлении», за которое он несет, по мнению общинников, тройное наказание: насильственная смерть «в горестях души», осквернение трупа и эсхатологическое наказание огнем. Текст гласит: «Истолкование этого (*sc. Авв. 2:15. — И. Т.*) относится к Нечестивому священнику, который преследовал Учителя праведности, дабы поглотить его (или: "пошатнуть"²⁷⁵ его". — *И. Т.*) в пылу гнева своего, в доме (*sc. место. — И. Т.*) его (*i. e. Учителя. — И. Т.*) изгнания (גלות²⁷⁶ אבית); и (вот) во время праздника покоя, Дня Искупления, он явился к ним (*sc. к общинникам. — И. Т.*), дабы заставить их пошатнуться и споткнуться в День Поста, Субботу их покоя (*viz. Субботу Суббот — Судный День. — И. Т.*)». Слово גלות («изгнание») предполагает, что столкновение произошло за пределами Иудеи, а именно, судя по данным CD 6:5, 19, 7:14—15, 19 (!), 8:21, 19:34, 20:12 (ср. CD 4:2, 1QM 1:2—3, 1QH 4:9, 5:5 и 4QAhA bis = 4QTestLevi^c, fr. 1, 4), в Дамаске. Поскольку, как было отмечено выше, отправление храмовой службы в День Искупления (10-й день 7-го месяца (*Лев. 23:27*); сентябрь/октябрь) практически невозможно без первосвященника, появление Нечестивого священника среди общинников, должно быть, имело место не в Судный День по ортодоксальному лунно-солнечному календарю, а в Судный День по кумранскому солнечному календарю²⁷⁷. Точная корреляция официального и сектантского календарей нам неизвестна²⁷⁸; однако, как

²⁷⁴ Эту часть текста характеризует композиционное и идейное единство, позволяющее, на наш взгляд, рассматривать ее как своеобразную отдельную «главу» Комментария.

²⁷⁵ По поводу данного перевода глагола בלע см.: Brownlee, *Midrash...*, pp. 181f., 187f.

²⁷⁶ אבית = בבית (ср. *Mur. 42, 4*). Подробно об этом см. *e. g.: R. de Vaux, Quelques textes hébreux de Murabba'at, RB 60 (1953), p. 271f.; Jeremias, Lehrer...*, SS. 49f.

²⁷⁷ См. также *e. g.: Sh. Talmon, Yom Hakkippurim in the Habakkuk Scroll, B 32 (1951), pp. 549f.; Jeremias, Lehrer...*, SS. 52—57.

²⁷⁸ См. *e. g.: Driver, Scrolls...*, pp. 282f., 316—335; Brownlee, *Priest...*, pp. 33f. По данной проблеме см. также: *Sh. Talmon, The Calendar Reconciling of the Sect from the Judaean Desert, SH 4 (1958/1965), pp. 173f.; Milik, Discovery...*, p. 108; *A. Strobel, Der 22 Tag des XI Monats im essenischen Jahr, RQ 12 (1962), SS. 539—543; Wacholder, Abegg, Scrolls...*, pp. Xf., 60—101, 104—118; Eisenman, *Wise, Jesus...*, SS. 113—140, 187—201.

(Псевдо)солнечный год кумранского календаря состоял из 364 дней (12 месяцев по 30 дней плюс дополнительный день в конце 3, 6, 9 и 12-го месяцев). Как замечают

справедливо замечает У. Х. Браунли, мы можем говорить о том, что по кумранскому календарю 1-й день 7-го месяца (день Нового года (1 тишри)) падал, вероятно, где-то на середину сентября или же дни, близкие ко дню осеннего равноденствия²⁷⁹.

Принимая во внимание вышесказанное, попытаемся согласовать данные 1QpHab 11:4—8 с тем, что нам известно о деятельности Ионафана I Маккавея. Судя по 1 Макк. 12:32 и «Древностям», XIII, 179, Ионафан посетил Дамаск (в последний раз)²⁸⁰, по-видимому, в 144 г. до н. э. Именно тогда (гипотетически, в конце сентября или в начале октября) и могло, на наш взгляд, произойти вышеупомянутое столкновение, о причинах которого остается теперь только догадываться²⁸¹. Из Дамаска Ионафан «возвращается» в Иерусалим и появляется в Храме (Иосиф, Древности, XIII, 181; ср. 1 Макк. 12:35). По официальному календарю День Искупления приходился в 144 г. до н. э. на 19 октября²⁸²; так что, если наша реконструкция верна, первосвященник Ионафан вполне мог успеть подготовиться к богослужению Судного Дня того года²⁸³. Вскоре после этого Ионафан попадает в плен к Трифону (1 Макк. 12:38—48; Иосиф, Древности, XIII, 187—193), и зимой²⁸⁴ 143/142 гг. до н. э. его умерщвляют, к вящей радости кумранитов.

Казалось бы, автор Комментария на книгу пророка Аввакума исчерпал тему, связанную с преступлениями и наказаниями Не-

Б. Ц. Вахольдер и М. Г. Абегг, «в дополнение к псевдосолнечному 364-дневному исчислению создатели кумранского календаря придумали также то, что может быть названо псевдолунными месяцами (состоящими из 29 и 30 дней (попеременно) плюс дополнительный день в конце 3-го года. — И. Т.)... Каждый третий год полная луна и первый день солнечного календаря совпадали, как это было в неделю Творения». (*Ibidem*, p. X.)

²⁷⁹ Priest..., pp. 33f. Ср: *Driver, Scrolls...*, pp. 281ff., 330—335.

²⁸⁰ Ср. 1 Макк. 11:62; Иосиф, Древности, XIII, 153.

²⁸¹ Основной причиной столкновения могли послужить, по нашему мнению, действия Учителя праведности на первосвященство (см. выше). Кроме того, Нечестивый священник I — Ионафан I мог обвинить общинников в отходе от религии отцов, официального календаря, в военно-политической индифферентности в период борьбы за национальную независимость и т. п.

²⁸² Эта дата определена по: *R. Parker, W. Dubberstein, Babylonian Chronology*, 626 B. C.—A. D. 75, Providence 1956, p. 41.

²⁸³ Обычно первосвященник иерусалимского Храма с группой священников перед Судным Днем 8 дней находились в изоляции, дабы не оскверниться в той или иной форме. Накануне 10-го тишри первосвященник постился, чтобы в Судный День не оскверниться испражнениями. Всю ночь, предшествующую богослужению Йом Хаккнупурим, он бодрствовал во избежание семьяизлияния во сне. См.: *М. Йома*, I, 1—7.

²⁸⁴ В 1 Макк. 13:22 и Древностях, XIII, 208 говорится, что незадолго до гибели Ионафана выпало очень много снега, «который занес все дороги».

честивого священника, *ex hypothesi* Ионафана. Но вот вслед за, как представлялось, последним штрихом (1QHab 11:2—8) в тексте 1QpHab 11:8—15 мы читаем: «"Ты насытился позором больше, чем [с]лавой; пей также (и) ты и шатайся (שָׁתָה גַם אֶתָּה וְהָרַעַל). Чаша десницы Господа обернется (תִּסְרֹב) против тебя, и позор падет на славу твою" (Авв. 2:16). Истолкование этого относится к Священнику (הַכֹּהֵן), позор которого превзошел его славу, ибо он не обрезал крайнюю плоть сердца своего и шествовал по пути пьянства (הַרְרִיָּה), чтобы утолить жажду. Чаша гнева [Бо]жьего погубит его (תַּבְלִעֶנּוּ), дабы приумножить его [срам, по]з[ор] и боль...» Уже оборот «теммы» (Авв. 2:16) אֵתָּה גַם («также (и) ты») предполагает (если абстрагироваться от предыдущей «теммы» — Авв. 2:15), что в ее «комментарии» речь идет о Священнике, отличном от упоминаемого в вышеприведенных текстах. Обращает на себя внимание также употребление глагола בָּלַע (зд. «проглатывать», «губить»; строка 15) в форме несовершенного вида. В еврейском языке imperfectum глаголов обычно используется в прозе для обозначения будущих действий (= будущее время), а также повторяющихся (или обычных, привычных) действий, начавшихся в прошлом и продолжающихся в настоящем; в поэзии imperfectum может обозначать единократный акт в прошлом²⁸⁵. Это позволяет предположить, что упоминаемый в отрывке Священник был жив к моменту создания Комментария²⁸⁶.

Особое внимание в литературе обращается на фразу «он шествовал по пути пьянства» (строки 13—14). Сторонники отождествления Нечестивого священника с Александром Яннаем (последнее имя является сокращением еврейского יְהוֹנָתָן/יוֹנָתָן (Ионафан)²⁸⁷) рассматривают этот отрывок в качестве одного из своих главных аргументов. Дело в том, что царь-первосвященник Александр всю жизнь отличался большим пристрастием к вину (ср.: Иосиф, Древности, XIII, 380; *idem*, Война, I, 97); в конечном счете он «из-за пьянства впал в болезнь (ἐκ μέθης εἰς νόσον καταλεσθῶν)» и после трехлетних жестоких страданий умер во время военного похода в 76 г. до н. э. (Иосиф, Древности, XIII, 98). Что касается сообщения в

²⁸⁵ См. также *e. g.*: Driver, *Scrolls...*, p. 289; Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires...*, pp. 51f.; Woude, *Priest...*, pp. 351f., 358f.

²⁸⁶ В пользу этого вывода говорят, на наш взгляд, и несовершенный вид глагола בָּלַע, и повелительное наклонение глаголов שָׁתָה и נָרַעַל в «лемме».

²⁸⁷ На обнаруженных к настоящему времени монетах Александра Янная присутствуют следующие надписи: (1) на еврейском языке: «Иехонафан (или: Ионафан) первосвященник и общество иудеев» и «Иехонафан царь»; (2) на арамейском и греческом языках: «Царь Александр.» (См.: Black, Millar, Vermès, *History...*, vol. I, pp. 227, 604.) Ср. 4Q448 2:2, 3:8.

1QpHab 11:12 о «позоре», который «превзошел славу» Священника, то речь здесь может идти о сокрушительном поражении, нанесенном Яннаю в конце 94 г. до н. э. арабским царьком Оведой в районе галаадской деревни Гадары²⁸⁸. Александр потерял всю свою армию и «едва спасся оттуда бегством в Иерусалим» (Иосиф, Древности, XIII, 375; *idem*, Война, I, 90). «Позор» царя послужил одной из главных причин вспыхнувшего против него сразу же вслед за поражением восстания. Незадолго до этих событий Александр Яннай совершил целый ряд успешных военных походов, захватив ок. 97 г. до н. э. Гадару, сильнейшую крепость Аमतунт, Рафию и Антедон (Иосиф, Древности, XIII, 356—357; ср.: *idem*, Война, I, 87), ок. 96 г. до н. э. — Газу (Иосиф, Древности, XIII, 356—364; ср.: *idem*, Война, I, 87), наложив в конце 94 г. до н. э. дань на «моавитян» и «галаадцев» (Иосиф, Древности, XIII, 374; *idem*, Война, I, 89) и, тем самым, по-видимому, стяжав себе «славу» талантливого полководца.

Автор Комментария на Аввакума дорисовывает образ современного ему иерусалимского первосвященника в следующем непосредственно за вышеприведенным пассажем тексте 1QpHab 11:17—12:10: «[„Ибо насилие твое (по отношению) к Ливану (לִבְנוֹן) обрушится на тебя (самого) и жестокость твоя (по отношению к) животным (בְּהֵמָה)] ужаснет тебя из-за крови человеческой и насилия над страной, городом и над всеми его жителями" (Авв. 2:17). Истолкование этого слова относится к Нечестивому священнику, дабы ему было воздано (тем же), чем он (сам) воздал (²⁸⁹גַּמַּל) бедным (אֲבִיּוֹנִים; одно из самоназваний кумранитов.²⁹⁰ — И. Т.); ибо "Ливан" (הַלְבָּנוֹן)²⁹¹ — это совет общины²⁹², а "животные" (²⁹³וְהַבְּהֵמָה) — это

²⁸⁸ В «Войне», I, 90 вместо Гадары указывается Гаулана.

²⁸⁹ Об ассоциативном поле семитского корня gml см.: Н. Б. Янковская, «День спасения — день милосердия» (ûm eṭarim — ûm gamālim), ВДИ 1 (1994), с. 6.

²⁹⁰ См. также е. г.: 1QpHab 12:6, 10, 4QpPs37 2:10, 3:10, 1QM 11:9, 13, 13:14, 1QH, passim. Ср. Лс. Сол. 10:6.

²⁹¹ В раввинистической литературе слово «Ливан» употреблялось для обозначения Храма — места, «обеляющего» (מְלַבֵּן) грехи, а в раннехристианской литературе — как символ церкви. См. е. г.: Schoeps, Beobachtungen..., S. 77; Buchanan, Teacher..., pp. 556f.; Driver, Scrolls..., p. 458. Предполагают, что и в нашем случае «Ливан» намекает на общину-храм. См. е. г.: Buchanan, *ibidem*; Driver, *ibidem*; Gärtner, Temple..., pp. 43f.; Brownlee, Midrash..., pp. 199f.

²⁹² Выражение חֵזֶק הָעֵדָוָה здесь и в ряде других текстов, возможно, служит для обозначения собрания полноправных членов общины. См. е. г.: Schoeps, Beobachtungen..., S. 76. Не исключена, впрочем, возможность, что под «советом общины» подразумевается коллективный руководящий орган конгрегации.

²⁹³ Слово בְּהֵמָה («домашние или дикие животные», «звери»), по-видимому, служило в качестве одного из самообозначений ессеев, в частности, рядовых полноправ-

простецы (одно из самоназваний рядовых общинников²⁹⁴. — И. Т.) Иуды, Исполняющего Закон (יהודה עושה התורה). Бог осудит его (sc. Нечестивого священника. — И. Т.) на уничтожение так же, как он (сам) замыслил уничтожить бедных (ישופטנו אל לכלה כאשר זמם לכלול אבינוים). А относительно того, что он сказал: "За кровь города и насилие над страной" (Авв. 2:17), — истолкование этого: "город" — это Иерусалим, в котором творил Нечестивый священник мерзостные дела и осквернил Святилище Бога; а "насилие над страной" — это города Иудеи, в которых он грабил имущество бедных». Фраза о том, что Нечестивый священник будет осужден «на уничтожение так же, как он (сам) замыслил уничтожить» общинников (строки 5—6), на наш взгляд, неопровержимо доказывает, что здесь (как, по-видимому, и в предыдущем отрывке) речь идет не об эсхатологическом, а об историческом возмездии (ср. 1QpNab 9:9—12!), которое, по мысли автора Комментария, должно было постигнуть здравствовавшего в период создания данного произведения иерусалимского первосвященника (Нечестивый священник II). Что касается преследований, которым, согласно тексту строк 2—3, подверглись с его стороны общинники (которые, судя по данным CD (Дамасский документ), возвратились в Иудею в период между второй половиной 40-х—первой половиной 30-х гг. II в. до н. э. и 97/96 гг. до н. э. и проживали некоторое время в Иерусалиме (ср. CD 6:11—14, 11:21—22, 12:1—2; ср. также 1QM 1:1—3); подробнее об этом см. ниже, гл. II, § 2, III), то они, по правдоподобному предположению Дж. Аллегро²⁹⁵, могли явиться следствием участия ессеев (в т. ч., возможно, и непосредственно наших сектантов) в народном восстании 94/93—88 гг. до н. э. против Янная, подавлявшегося первосвященником жесточайшим образом. Рассматривая вопрос об «осквернении» Нечестивым священником «Святилища Бога» (строки 8—9), М. Сегаль²⁹⁶ предположил, что комментатор имел здесь в виду следующий факт из биографии Александра. Осенью 94 г. до н. э. в праздник Кушей (Суккот), когда Яннай «приблизился к алтарю Храма, чтобы принести жертву», присут-

ных членов Кумранской общины. Ср. CD 19:7—9, I Ен., 90, Зав. Иосифа, 19. См. также ниже, гл. II, 3, 1.

²⁹⁴ См. e. g. 1QpMi, fr. 7, 3, fr. 10, 5, fr. 20—21, 1QH 1:33, 2:9, fr. 15, 4. Ср. 4QpNab 3:5, 7—8.

²⁹⁵ См. e. g.: The Treasure of the Copper Scroll, New York 1960, p. 147; The Dead Sea Scrolls: A Reappraisal, Harmondsworth 1978, pp. 108f; The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth, London 1979, pp. 41—43. Ср.: Brownlee, Allusions..., p. 15.

²⁹⁶ Habakkuk «Commentary»..., pp. 136, 139. См. также: Brownlee, Midrash..., pp. 206f.

ствующие стали «поносить» и «оскорблять» его, а также бросать в него этроги (разновидность цитрусовых), которые, по обычаю, держали в руках. Разгневанный Яннай ввел на территорию Храма отряды наемников-язычников (писидийцев и киликийцев), которые по его приказу убили шесть тысяч человек (*Иосиф, Древности, XIII, 372—379; ср.: idem, Война, I, 88—89*).

Наконец, что касается упоминаемого в 1QpHab 11:4—5 Иуды (Иехуды), Исполняющего Закон — то это, по нашему мнению, один из преемников (или непосредственный преемник) Учителя праведности — Цадока, возглавлявший Кумранскую конгрегацию в период создания Комментария на Аввакума. Иуда фигурирует как глава «дома» (т. е. общины; ср. *e. g. 1 Кор. 1:12, Рим. 16:10—11*) также в текстах 1QpHab 8:1, 4QpPs37 2:13—15, CD 4:11, 20:26—27. Заметим, что в последнем пассаже (а также, возможно, в 4QpHab 3:4, CD 7:12—13, 13:23—14:2) имя «Иуда» употребляется в *double entente*: Иуда — лидер конгрегации и «Иуда» — вся конгрегация.

По нашему мнению, Иуда, Исполняющий Закон, может быть отождествлен со «Священником» (הַכֹּהֵן), упоминаемым в Комментариях на Псалом 37 (4QpPs37) 2:17—19 и книгу пророка Аввакума (1QpHab) 2:5—10 (и *NB*) отождествляемым практически всеми исследователями с Учителем праведности). В первом пассаже говорится о том, что враги конгрегации «замышляют (בִּקְשׁוּ; букв. "ищут". — *И. Т.*) поднять руку на Священника (он же *Иуда*, упомянутый в 4QpPs37 2:13 (!). — *И. Т.*) и людей его общины», а во втором — что «[изме]няющие в конечные дни... не верят (לֹא יֵאֱמִינוּ) в то, что про[изойдет с] последним поколением, когда слышат (בְּשׁוֹמְעִים) (это) из уст Священника, в [сердце] которого Бог вложил [разум]ение (ср. 1QH 2:17—18. — *И. Т.*), чтобы истолковывать (לְפָשׁוֹר) все слова Его рабов — пророков, [через посредство ко]торых Бог рассказал обо всем грядущем своему народу». Таким образом, в отличие от кумранского пророка — Учителя праведности, получавшего «информацию» (в т. ч. касательно «всех тайн слов пророков») непосредственно «из уст Бога» (см. 1QpHab 2:2—3, 7:4—5; QH, passim; CD 2:12—13), его преемник — Священник обладал лишь рациональной (?) способностью *истолковывать* (לְפָשׁוֹר) книги пророков и на этой основе пытаться предсказывать будущее. Несоввершенный вид глагола יִפְשֹׁט в 1QpHab 2:6 и глагола בִּקְשׁוּ в 4QpPs37 2:17 свидетельствует, что Священник *был жив* в период создания данных Комментариев, что, между прочим, также не позволяет отождествлять эту фигуру с Учителем праведности, *почившим* ко времени появления QpHab и QpPs37. Последнее явствует, в частности, из того

факта, что Комментарий на Аввакума создавался «в конечные дни» (1QpHab 2:5—6, ср. 9:6), во время жизнедеятельности «последнего поколения» (1QpHab 2:7, 7:2), в самом конце «последнего периода» (1QpHab 7:2—13) — сорокалетнего «периода нечестия» (1QpHab 5:7—8), время которого отсчитывалось *со дня смерти* Учителя (CD 20:13—17; см. также CD 4:7—12, 6:8—14, 12:23, 15:7, 19:35—20: 1, 20:15, 23). Судя по 4QpPs37 2: 5—8, Комментарий на Псалом 37 также был написан в «последний» («сорокалетний») «период нечестия», т. е. *по смерти* Учителя праведности. (Ср. также CD 20:13—16 и 4QpPs37 1:17—2:1; см. также ниже.)

На наш взгляд, не исключена возможность, что священник Иуда кумранских текстов идентичен с ессеем Иудой, упоминаемым Иосифом Флавием в «Иудейской войне», I, 78—80 и «Древностях», XIII, 311—313. Судя по этим двум отрывкам, «старец» (ὁ γέρων) Иуда являлся есеевским лидером во времена Аристовула I (104—103 гг. до н. э.) и Александра Янная (ср. В. Т. Киддушин, 66а и Древности, XIII, 290—292) и обладал способностью предвещать будущие события. Предсказания, по-видимому, осуществлялись им, как и некоторыми другими представителями секты ессеев, на основе рационального (?) (ср.: Филон, О том, что каждый добродетельный свободен, 80—82; *idem*, О созерцательной жизни, 78) толкования Священного Писания, включая книги пророков (см.: Филон, О том, что каждый добродетельный свободен, 80—82; *idem*, О созерцательной жизни, 25, 28—29, 78; Иосиф, Война, II, 159; Ипполит, Опровержение всех ересей, IX, 27; ср. также: Иосиф, Древности, XV, 371—379, XVII, 346—348; Война, II, 111—113)²⁹⁷.

Возвращаясь к вопросу об идентификации Нечестивого священника II (о котором идет речь в 1QpHab 11:8—12:10) с царем и первосвященником Александром Яннаем, заметим, что решающий довод в пользу данного отождествления заключен, как нам кажется, в тексте 1QpHab 4:1—3, где говорится о том, что «житии»-римляне «будут издеваться над царями (במלכים) и начальниками и насмехаться над великим народом» (²⁹⁸ רב עם; sc. "этносом иудеев" (ср. 4QpNah 2:3; 1 Макк. 8:23, 11:30, 13:36, 15:2; 2 Макк. 11:25;

²⁹⁷ У. Х. Браунли и Ж. Карминьяк отождествляют Иуду кумранских текстов (= есеев Иуда) с Учителем праведности. См.: Brownlee, Allusions..., pp. 16—20; *idem*, Priest..., pp. 27f.; *idem*, Midrash..., pp. 95—98; J. Carmignac, Les Éléments historique des «Hymnes» de Qumran, RQ 6 (1960), pp. 221f.; *idem*, Cothenet, Lignée, Textes..., pp. 51, 53; *idem*, Qui était le Docteur de Justice? — RQ 38 (1980), pp. 235—246. Ср.: Woude, Vorstellungen..., p. 239. Ср. также: J. Murphy-O'Connor, Judah the Essene and the Teacher of Righteousness, RQ 40 (1981), pp. 579—585 и J. Carmignac, Précisions, *ibidem*, pp. 585f.

²⁹⁸ По поводу перевода רב עם как «великий народ» см.: Horgan, Pesharim..., p. 30.

Иосиф, Древности, XIV, 248)²⁹⁹. — *И. Т.*)». Из отрывка явствует, что современный автору Комментария иудейский правитель носил титул «царя» (ср. 4QpNah 2:9—10³⁰⁰; ср. также 1 Ен. 38:6, 62:1, 3, 6, 63:1, 2, 12, 67:8, 12). Известно, что до появления римлян у границ Иудеи в стране было пять человек, носивших этот титул. Как отмечалось выше, первым из Хасмонеев провозгласил себя царем Аристокбул I; он царствовал около года, со 104 по 103 гг. до н. э., причем последнее время был практически прикован к постели тяжелой болезнью. Ему наследовал его брат Александр Яннай, который был царем 27 лет, до 76 г. до н. э. Греческий географ и историк Страбон (ок. 64/63 гг. до н. э.—ок. 20 г. н. э.) в своей «Географии» (XVI, 2, 40) говорит (в отличие от Иосифа Флавия), что именно Александр (а не Аристокбул I) первым из хасмонейских первосвященников возложил на себя царский венец. С 76 по 67 гг. до н. э. во главе государства находилась вдова Янная, царица Александра Саломея, а функции первосвященника в этот период выполнял ее сын Гиркан II. По смерти Саломеи в 67 г. до н. э. три месяца царствовал Гиркан (см.: *Иосиф, Древности, XV, 180*), а затем три года и три месяца царем и первосвященником был другой ее сын — Аристокбул II (см.: *Иосиф, Древности, XV, 244*). Следовательно, до весны 65 г. до н. э., т. е. времени, являвшего, как было показано выше, *terminus ante quem* создания Комментария на Аввакума, он царствовал около года. Отметим также, что годы с 69 по 63 до н. э. Аристокбул и Гиркан провели в непрерывной и жестокой междоусобной борьбе за власть. В 63 г. до н. э. Помпей Великий захватил Иудею и лишил ее права иметь царя. Очевидно, что кратковременные царствования Аристокбула I, Гиркана II и Аристокбула II могут быть исключены из поля зрения, тем более что деяния этих людей в рассматриваемый период не согласуются с тем, что сообщается в тексте Комментария на Аввакума 11:8—12:10 о Нечестивом священнике, царствовавшем в Иудее в период создания данного произведения. Следовательно, остается Александр Яннай — «нечестивец (עשׂר) по природе своей» (*В. Т. Берахот, 29а*; ср.: *Иосиф, Древности, XIII, 376 и 399*), прозванный иудеями «Фракидом» (Φρακίδας;

²⁹⁹ Как замечает Е. Бикерман, «термин *этнос* являлся официальным обозначением еврейского народа» в период селевкидского господства в Иудее. (Государство..., сс. 153f.)

³⁰⁰ В этом тексте, созданном при жизни царя Александра (см. ниже, гл. II, 2, § 3), говорится, что «из-за совета» «вводящих в заблуждение Ефрема» (= фарисеи) «погибнут цари (מלכים), начальники, священники (כוהנים) и народ (עם) вместе с присоединившимися прозелитами, города и роды...» Ср. также: *Амусин, Тексты...*, с. 227, прим. 55.

Иосиф, Древности, XIII, 383), т.е. очень жестоким человеком (подобным фракийцу (Θρακίδας)).

Таким образом, смысл рассмотренной выше части Комментария на Аввакума (8:7—12:10) проявляется: подобно тому как «Нечестивый священник» I — Ионафан I Маккавей, «совершивший нечестие» относительно общины и Учителя праведности, был вскоре наказан Богом, точно так же и «Нечестивый священник» II — Ионафан II (греч. имя — Александр), жестоко притесняющий и преследующий общинников, возглавляемых преемником Учителя (*ex hypothesi* священником Иудой), непременно получит Божественное воздаяние в ближайшее время³⁰¹. Сам Комментарий, очевидно, был создан во второй половине 90-х—начале 80-х гг. до н. э.

Александр Яннай дважды упоминается в кумранском Комментарии на книгу пророка Наума под обозначением «Яростный молодой лев» (נָפִיר צָרָר; 4QpNah 1:5—6)³⁰². В кумранском Коммен-

³⁰¹ Что касается текста молитвы за «царство» Ионафана II (Александра Янная) [4Q448], то он, по-видимому, был создан одним из его приверженцев (вероятно, саддукеем) и принесен в Кумран кем-то из сектантов, очевидно, с ознакомительной целью. (См. также: E. Eshel, H. Eshel, A. Yardeni, A Scroll from Qumran which Includes Part of Psalm 154 and a Prayer for King Jonathan and His Kingdom, T 60 (1991), pp. 295—324 (*иср.*)). По поводу позитивного отношения к Яннаю в некоторых иудейских кругах см.: B. C. Lurje, From Jannaeus to Herod: Studies in the History of the Second Temple, Jerusalem 1974, pp. 141f. (*иср.*)).

Кажется маловероятным, чтобы хасмонейский недавидический царь-первосвященник мог рассматриваться кумранскими ригористами в качестве истинного царя Израиля (и, более того, восхваляться ими в благодарственной молитве). (Ср. e. g. 1QpHab 8:8—10, 11QpPs^a 27:12—15.) Впрочем, нельзя исключать возможности того, что общинники одобряли деятельность Александра Янная в первые годы его правления, скажем, до конца 94 г. до н. э. (так же, как они, по-видимому, одобряли деятельность Нечестивого священника I (гипотетически Ионафана I Маккавея) в начале его понтификата; см. 1QpHab 8:8—9, 4QMMT C 29—34 (!)). Именно в этот период свиток 4Q448 (палеографически датируемый издателями временем жизни Александра) и мог появиться в Хирбет-Кумране. (Ср.: G. Vermès, Qumran Forum Miscellanea II: The So-Called King Jonathan Fragment (4Q448), JJS 44 (1993), pp. 294—300. Ср. также: D. J. Harrington, J. Strugnell, Qumran Cave 4 Texts: A New Publication, JBL 112 (1993), pp. 498f.; Wacholder, New Chronology; Betz, Riesner, Jesus..., S. 44.)

³⁰² См., например: J. M. Allegro, Further Light on the History of the Qumran Sect, JBL 75 (1956), p. 92; *idem*, THRAKIDAN, The «Lion of Wrath» and Alexander Jannaeus, PEQ 91 (1959), pp. 47—51; *idem*, Scrolls..., pp. 104—109; Cross, Library..., pp. 91—94; H. L. Stern, Thrachides — Surname of Alexander Yannai in Josephus and Synkellus, 29 (1960), pp. 207—209 (*иср.*); Maier, Texte..., Bd. II, SS. 146, 162; Jeremias, Lehrer..., SS. 127—139.

Судя по несовершенному виду глаголов כָּכַח («бить») и לָלַח («вешать»), использованных в 4QpNah 1:5 и 7 для обозначения действий Яростного молодого льва, он был

тарии на книгу пророка Осии синонимом Яростного молодого льва является обозначение «Последний священник» (כֹהֵן הָאַחֲרֹן; 4QpHos^b, fr. 2, 2—3)³⁰³. А в Комментарий на Аввакума (1QpHab) 9:4—5 иудейские первосвященники из рода Хасмонеев, *ex hypothesi* от Ионафана до Александра включительно, названы «последними священниками Иерусалима» (כֹהֵנֵי יְרוּשָׁלַם הָאַחֲרֹנִים). По нашему мнению, объяснить существование у кумранитов на определенном историческом этапе убеждения относительно того, что Яннай будет последним из нечестивых иудейских первосвященников-царей, можно, исходя из их мессианско-эсхатологической хронологии. Так, согласно Дамасскому документу (CD) 1:5—8, кумранская община возникла через триста девяносто лет (ср. *Иез.* 4:5) «по предании» иудеев «в руку Навуходоносора, царя Вавилона» (587/586 гг. до н. э.), т. е. *ca.* 197/196 гг. до н. э. Через двадцать лет, т. е. *ca.* 177/176 гг. до н. э., общину возглавил Учитель праведности (CD 1:10—11; ср. *Зав. Левия* 17:2—18:14). Смерть Учителя (CD 19:35—20:1; 20:13—14) знаменовала собой начало сорокалетнего (CD 20:15; 4QpPs37 2:6—8) периода жизнедеятельности «последнего поколения» (ср. CD 1:12 и CD 20:11—15; 1QpHab 7:1—5, 2:1—10) и стала точкой отсчета времени «периода нечестия» (קָץ הַרָשָׁעִי (הָ); CD 6:10, 14; 12:23; 15:7; 4QD^c, fr. 1, 2:12; 1QpHab 5:7—8; ср. CD 4:8—18; 20:15 (!), 23; 4QpHos^a 1:9; 1QpHab 7:2, 5—14, 4QpNah 3:3, 4QpPs127, fr. 1, 5; ср. также *Иез.* 4:6, *Числ.* 14:34 (!), *последнего* (1QpHab 7:7, 12; 4QpNah 4:3) в истории³⁰⁴. Ожидалось также, что по прошествии сорока лет «периода нечестия» (CD 20:15), в «Конце дней» (בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים; CD 4:4; 6:11), придет «Мессия (от) Аарона и (от) Израиля» (CD 12:23—13:1, 14:19, 19:10—11, 20:1; ср. 6:10—11), дабы «искупить грехи» достойных быть спасенными (CD 14:19; 4QAhA = 4QTestLevi^d, fr. 9, 2; ср. 4QFlor 1:13). Многие исследователи полагают, что дея-

жив к моменту создания Комментария. Подробный анализ 4QpNah см. ниже, в гл. II, 2, § 3.

³⁰³ Подробно об этом см., например, в: *Allegro, Further Light...*, p. 93; *Jeremias, Leherer...*, SS. 138f.; *Амусин, Тексты...*, сс. 239; 244f., пр. 41f.

Несовершенный вид глагола פָּלַשׁ (зд. «простирает»), употребленного в 4QpHos^b, fr. 2, 3 для обозначения действия «Последнего священника», показывает, что он был жив к моменту создания Комментария. В пользу этого вывода свидетельствует и само обозначение «Последний священник», теряющее смысл в случае, если Комментарий создавался по смерти данного лица, в период понтификата одного из *последующих* иудейских первосвященников. В 4QpHos^b, fr. 2 речь, по-видимому, идет о расправе Яннай над восставшими фарисеями (= «Ефрем»).

³⁰⁴ Для кумранитов «период нечестия» был «временем испытания» (עַת הַמִּצְרָה; букв. «время горнила»); 4QpPs37 2:18; 4QFlor 2:1). См. также: CD 4:12—19, 4QpPs37 2:9—10.

тельность Учителя на посту руководителя общины длилась (около) сорок(а) лет, и что, следовательно, промежуток времени от захвата Навуходоносором Иудеи и разрушения иерусалимского (Первого) Храма в 587/586 гг. до н. э. до прихода Мессии исчислялся кумранитами в четыреста девяносто лет³⁰⁵. Это количество лет связывают с «семьюдесятью седминами» (четыреста девяносто лет), которые, согласно Дан. 9:24, должны были пройти от времени «опустошения Иерусалима» в 587/586 гг. до н. э.³⁰⁶ (ср. Дан. 9:25а, Иер., 32—33, 25:11—12, 29:10 и Зах. 1:12, 7:5, 2 Хр. 36:21, 3 Езд. 1:52—58; ср. также: Седер 'Олам Рабба, 28—30) до установления «вечной праведности» (i. e. мировой гармонии) в «Конце дней» (ср. Дан. 12:13) и триумфа Мессии, «Святого Святых» (Дан. 9:24)³⁰⁷.

Априорное предположение ряда исследователей относительно того, что Учитель праведности находился во главе общины сорок лет (а вернее, по-видимому, «около» сорока лет; ср. CD 20:13—15³⁰⁸) подтверждает, по нашему мнению, текст CD 1:10—12, где говорится, что Учитель, возглавив Кумранскую общину, «возвестил последним поколениям (דורות אחרונים) то, что Он сделает с последним поколением (דור אחרון)...» (ср. 1QpHab 7:1—5). Поскольку, как было замечено выше, точкой отсчета времени жизнедеятельности «последнего поколения» стала смерть Учителя, постольку под «последними поколениями» в данном отрывке должны подразумеваться предпоследнее поколение, в период жизнедеятельности которого Учитель праведности руководил общиной, и собственно

³⁰⁵ См., например: Dupont-Sommer, *Écrits...*, p. 137, n. 1; Bruce, *Exegesis...*, pp. 59—62; *idem*, *Teacher...*, pp. 17f.; *idem*, *Book of Daniel...*, pp. 230ff.; Burrows, *More Light...*, p. 193; Betz, *Offenbarung...*, S. 81; Vermès, *Qumran...*, pp. 147f. Вышеназванные исследователи не рассматривают эти 490 лет как реальное историческое количество лет. Ср.: Schechter, *Fragments...*, pp. XXIIIf; XXXI, n. 9.

³⁰⁶ По поводу данной точки отсчета см. е. г.: Bruce, *Exegesis...*, pp. 60; 81, n. 57; Laato, *Seventy Yearweeks...*, pp. 212—225. Ср.: *Ancient Israel*, ed. by H. Shanks, Washington 1988, pp. 153f.; 252, n. 4. На наш взгляд, «помазанник» (מָשִׁיחַ), «предводитель» (מָלִיךְ), который, согласно Дан. 9:25, «придет» через семь седми́н (т. е. 49 лет) по разрушении Иерусалима (т. е. в 538/537 гг. до н. э.) — это не кто иной как персидский царь Кир II Великий (ср. Ис. 45:1—4), захвативший в 539/538 гг. до н. э. Вавилон и издавший декрет о восстановлении иерусалимского Храма и возвращении иудеев на родину (2 Хр. 36:23, Езд. 1:2—4; ср. т. н. «Цилиндр Кира»).

³⁰⁷ Ср. 4Q243—245 (psDan^{a-c}), 12, 22, 31.

³⁰⁸ В данном отрывке говорится, что со дня смерти Учителя праведности «до конца всех людей войны... (пройдет) около сорока лет (כַּשְׁנִים אַרְבַּעִים).» (Ср. Втор. 2:14). По нашему мнению, оборот «около сорока лет» подразумевает, что Учитель руководил общиной несколько более или несколько менее сорока лет.

По мнению Х. Фокса, оборот כַּשְׁנִים אַרְבַּעִים может означать здесь и «сорок лет» ровно.

последнее, за пределами времени жизни которого начинается Метастория. Период жизни одного поколения — сорок лет (см., например: *Исх.* 16:35, *Числ.* 14:33—34, *Втор.* 2:14, *Пс.* 95:10—11, *CD* 20:15, *4QpPs* 37 2:6—8; ср. *1QM* 1—2); следовательно, именно это время Учитель праведности находился во главе Кумранской общины.

Упомянем также текст *11QMelch* (Мидраш Мелхиседека) 2:7—8, согласно которому окончательное «искушение» и спасение праведников (ср. 2:15—20) произойдет по «око[нчанию] десятого (יְשׁוּעָה)», «после[д]него (רַבְרָבָה) юбилея», т. е. по прошествии четырехсот девяноста лет (49×10 ; ср. *11QMelch* 3:13—14, fr. 11, 7). Это событие связывается с приходом «Благовестника» (ср. *Ис.* 52:7; ср. также *4Q521*, fr. 2 ii + 4, 12, *1QH* 18:14, 4:27—29), «Мессии (Помазанника) Ду[ха]» (מְשִׁיחַ הָרוּחַ); ср. *Ис.* 61:1—3, *Лк.* 4:17—19, *Матф.* 11:5, *4Q521*, fr. 2 ii + 4, 6—8), «о котором сказал Дан[иил] (דָּנִיֵּאל): "До (появления) Мессии, Предводителя — семь седьмин" (? — *И. Т.*) (*Дан.* 9:25)³⁰⁹» (*11QMelch* 2:18). Судя же по *4Q390* (Второ-Иезекиил) fr 1, 7—8³¹⁰ и Дамасскому документу, началом отсчета десяти юбилеев является время «разрушения страны», т. е. 587/586 гг. до н. э., когда Иудея пала под ударами вавилонян. Таким образом, можно предположить, что кумраниты первоначально ожидали, что Мессия придет *ca.* 97/96 гг. до н. э. (587/586 - 490)³¹¹.

Традиция, в соответствии с которой Александр Яннай рассматривался на определенном историческом этапе в качестве *последнего* хасмонеяского первосвященника-царя, как кажется, зафиксирована также у Иосифа Флавия в «Древностях», XIII, 301. Согласно представленной здесь хронологии, последняя, семидесятая «седьмина» (семь лет) из *Дан.* 9:26—27, предшествующая триумфу Мессии, начинается с восшествием на престол Яннай в 103 г. до

³⁰⁹ Это восстановление является общепринятым. См. *е. г.*: *J. A. Fitzmyer*, *Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11*, *JBL* 86 (1967), p. 40; *Milik*, *Milki-šedeq...*, p. 107; *B. Z. Wacholder*, *Chronomessianism: The Timing of Messianic Movements and the Calendar of Sabbatical Cycles*, *HUCA* 46 (1975), p. 211; *P. J. Kobelski*, *Melchizedek and Melchireša*, *The Catholic Biblical Monograph Series* 10, Washington 1981, p. 21; *E. Puech*, *Notes sur le manuscrit de 11Q Melchisédeq*, *RQ* 48 (1987), pp. 489, 499—500. Ср., однако: *M. C. Douglas*, *11Q Melchizedek and a Dying Eschatological Figure*, 1993 *SBL Abstracts*, p. 135.

³¹⁰ См. также выше, прим. 91 к гл. II.

³¹¹ Ср.: *H. Burgmann*, *Wer war der «Lehrer der Gerechtigkeit»? — RQ* 40 (1981), SS. 557—561; *idem*, *Die essenischen Gemeinden von Qumran und Damaskus in der Zeit der Hasmonäer und Herodier* (130 ante — 68 post), Frankfurt am Main 1988, SS. 181ff.; *idem*, *Die Geschichte der Essener*, Kraków-Offenburg 1990, SS. 20—24. Ср. также: *Woude*, *Priest...*, pp. 357ff.

н. э.³¹² Укажем также на «Евангелическое доказательство», VIII, 2, 87—88, где Евсевием Кесарийским приводится бытовавшая некогда в иудейских кругах (и заимствованная ранними христианами) интерпретация Дан. 9:25—26, согласно которой под упоминаемым в этих стихах «помазанником», который «будет уничтожен (букв. "разрублен")» (через 69 седми́н), подразумевается череда иудейских первосвященников от Иисуса, сына Иоседекова, до *Александра Янная*³¹³.

Логично предположить, что если наша датировка Комментария на книгу пророка Аввакума второй половиной 90-х—началом 80-х гг. до н. э. верна, то в этом произведении должны были бы найти отражение эсхатологические настроения кумранитов и, в первую очередь, факт не прихода Мессии в первоначально предполагаемый срок. И действительно, в тексте 1QpHab 7:1—14 мы читаем: «И велел Бог Аввакуму записать то, что произойдет с последним поколением (הַדּוֹר הָאֲחֵרִי), но «точное время» конца этого периода (גַּמְרָא; *sc.* "периода нечестия". — *И. Т.*) Он не возвестил ему³¹⁴. А относительно того, что Он сказал: "Чтобы читающий бегло прочитал" (*Авв.* 2:2b), — истолкование этого относится к Учителю праведности, которому Бог возвестил все тайны слов Его пророков-рабов. "Ибо видение все еще относится к установленному сроку; оно говорит о Конце (или: "оно торопится к Концу". — *И. Т.*) и не обманет" (*Авв.* 2:3a). Истолкование этого: последний период (הַתּוֹרָה הָאֲחֵרָה; *sc.* "период нечестия". — *И. Т.*) продлится более

³¹² В «Древностях», XIII, 301. Иосиф Флавий говорит, что Аристокл I стал царем «через 481 год и 3 месяца по освобождении народа из Вавилонского плена». (Иосиф, подобно некоторым современным исследователям, понимал под «словом» [Дан. 9:25] декрет Кира Великого, разрешавший проживавшим на чужбине иудеям возвратиться в Иерусалим (538 г. до н. э.), а не Божье «слово» о будущем восстановлении иудейской столицы, записанное Иеремией еще до падения Иерусалима; см. также ниже.) В связи с датой, представленной в упомянутом пассаже, Ф. Ф. Брюс замечает: «Так как Аристокл царствовал один год, Яннай стал главой государства на 483-м году, т. е. к концу 69-й седмины. Именно это исчисление стало причиной "удлинения" Иосифом хронологии после пленного периода. Это исчисление принадлежит не самому Иосифу, а было заимствовано им в одном из его источников; его собственное истолкование семидесяти седми́н, очевидно, предполагало отождествление Веспасиана (9—79 гг. н. э.; римский император, полководец. — *И. Т.*) с "предводителем, который придет" [Дан. 9:26] (ср.: Иудейская война, VI, 312f.)». (*Exegesis...*, p. 81, n. 62; см. также: *ibidem*, p. 61; *Driver, Scrolls...*, p. 312).

³¹³ Полагают, что Евсевий заимствовал сведения о данной интерпретации у Ипполита Римского. (См. *е. г.*: *Brice, Exegesis...*, pp. 61; 81, nn. 59f.) В христианской традиции стихи Дан. 9:25—26 обычно истолковываются применительно к Иисусу.

В действительности, «помазанник, предводитель» из Дан. 9:25 не тождествен с «помазанником» из Дан. 9:26.

³¹⁴ Ср.: *Матф.* 24:42—44, 25:13; *Мк.* 13:32—33.

(или: "удлинится"; букв. "будет длинным и еще сверх того". — *И. Т.*), чем все, что предсказали пророки (в частности, здесь могут подразумеваться "видения" Даниила о "семидесяти седмицах" (*Дан.* 9:24—27; ср. *Дан.* 9:2, *Иер.* 25:12, 29:10, *Зах.* 1:12, 7:5) и Второ-Иезекиила о "десяти юбилеях" (4Q390 (Второ-Иезекиил); ср. 11QMelch 2:7—9, 18). — *И. Т.*), ибо дивны тайны Бога (букв.: "ибо тайны Бога существуют, чтобы удивлять". — *И. Т.*). "Если замедлит своим приходом, ты, тем не менее, жди его (לך); в этом стихе кумраниты, вероятно, усматривали указание на приход Мессии³¹⁵ — "Избранника" Бога (1QpHab 5:4; ср. 9:12)³¹⁶. — *И. Т.*), ибо он обязательно придет и не запоздает" (*Авв.* 2:3b). Истолкование этого относится к людям Истины (³¹⁷ אֱמֶת וְשִׁי), исполняющим Учение (*i. e.* к кумранитам. — *И. Т.*), руки которых неустанно будут служить (или: "неустанно служат". — *И. Т.*) делу Истины (עבודת האמת), (даже) когда затягивается для них последний период (בהמשך עליהם הקץ האחרון), ибо все периоды, установленные Богом, наступают (или: "наступят". — *И. Т.*) в свой черед (или: "в свои назначенные сроки", "в своем порядке". — *И. Т.*), как Он предначертал относительно ни[х] в тайнах Своей премудрости». (Ср. *Евр.* 10:36—37; ср. также: *Матф.* 24:42—44, 25:13, *Лк.* 12:36—40, 2 *Пет.* 3:3—15, 1 *Фесс.* 5:2, *Отк.* 3:3, 16:15.) Итак, «последний период», «период нечестия», предшествующий наступлению «Конца дней», оказался несколько «дольше», чем сорок лет, о которых говорилось первоначально; Мессия не пришел в 97/96 гг. до н. э. С другой стороны, события, отраженные в Комментарий на Аввакума, разворачиваются, судя по 1QpHab 2:5—6 (ср. 9:6³¹⁸), накануне Эсхатона, «к Концу дней» (или: «в конечные дни»; לְאַחֲרֵית הַיָּמִים (ср. 4QpNah 2:2, 3:3, 4:3)). «Период нечестия», последний в истории, подошел к концу, как явствует из текста 1QpHab 5:7—8, где об общинниках говорится, что «глаза их не со- вратили (לֹא נָזְרוּ) (их) в период нечестия (בְּקֶץ הַרְשָׁעָה)». Очень скоро падет под ударами чужеземцев-«киттиев» царство последнего иудейского нечестивого первосвященника (ср. 1QpHab 9:6) — *ex hypothesi* Александра Янная (ср. 1QpHab 4:1—3, 9:6 и *Дан.* 9:26³¹⁹; ср. также

³¹⁵ Так же полагает Б. Ц. Вахольдер. См.: *Dawn...*, p. 190.

³¹⁶ Ср.: *Авв.* 3:13.

³¹⁷ Слово אֱמֶת здесь и в 1QpHab 7:12, возможно, используется как одно из обозначений Учителя праведности. (См. также выше, гл. II, 1, § 3.)

³¹⁸ О возможных источниках представления о появлении врагов-иноземцев в Иудее непосредственно перед Эсхатоном и о «войне (которая будет продолжаться) до Конца» (*Дан.* 9:26) см. выше, гл. II, 1, § 5. См. также след. прим.

³¹⁹ В данном пассаже пророк предвещает, что незадолго до Конца дней будет умерщвлен «помазанник» (ср. *Ония III*; не путать этого «помазанника» с «помазан-

4QpNah 1:3, 2:9—10), придет Мессия, будут наказаны несправедливые и идолопоклонники (ср. Дан. 9:27) и «наполнится земля познанием Славы Господа, подобно тому, как воды наполняют мо[ре]» (Авв. 2:14 (ср. Ис. 11:9b) — 1QpNab 10:14—15). Думается, что такого рода увещевания братья могли быть актуальны и эффективны лишь в *первые годы* после неоправдавших надежд 97/96 гг. до н. э.

В этой связи заметим, что в «Иудейской войне», I, 70 и «Древностях», XII, 322 Иосифом Флавием используется эсхатологическая хронология, согласно которой наступление Конца дней ожидалось *са. 86 г. до н. э.* (Данная хронология связывается иудейским историком с пророчеством Даниила о семидесяти седминах³²⁰.) Эта дата наступления Эсхатона могла быть определена теми иудеями, кто ожидал, что начало Метаистории будет иметь место по прошествии десяти юбилеев со времени разрушения Первого Храма (как, например, это делали кумраниты; см. 4Q390 (Второ-Иезекиил), 11QMelch) и считал возможным (на основе Лев. 25:10—11) рассматривать юбилей как временной цикл, равный не 49³²¹, а 50 годам³²². Эсхатологическая хронология, основывавшаяся на 50-летних юбилеях (10×50), могла быть «скоррелирована» с хронологией, представленной в Дан. 9:24—27, посредством допущения, что под «словом» Господа о будущем восстановлении Иерусалима, зафиксированном в Дан. 9:25, подразумевается не то «слово», что было передано через Иеремию *са. 587/586 гг. до н. э.* (Иер., 32), а то, что записано в Иер., 50 или/и девтероканоническом Послании Иеремии 1:3 (создано до I в. до н. э.; ср. пар 7QEpJer gr (= 7Q2)). Контекст двух последних пассажей позволяет предположить, что зас-

ником, предводителем» Дан. 9:25 (предположительно, Киром Великим; см. прим. 306 к гл. II), и «народ предводителя» (ср. Антиоха IV Епифана) «разрушит город (*и. е.* Иерусалим. — *И. Т.*) и Святынище». В этом пророчестве Даниила об иноземном враге кумраниты могли усмотреть намек на опустошительное нашествие «киттиев» на Иудею «к Концу дней» (*и. е.* накануне Эсхатона; ср. Матф., 24, Мк., 13, Лк., 21, Отк. 11:2—9, 13:5—18, 20:7), а в убийстве «помазанника» — указание на неизбежное скорое уничтожение нечестивого первосвященника Александра Янная.

³²⁰ В связи с пассажем «Войны», I, 70 ср. прим. прим. 312 к гл. II. Что касается «Древностей», XII, 322, то здесь Иосиф говорит, что осквернение Храма (в 168/167 гг. до н. э.) «произошло в соответствии с пророчеством Даниила (ср. Дан. 9:27, 11:31. — *И. Т.*), имевшим место за 408 лет до этого»; таким образом, судя по данному исчислению, окончание 490-летнего цикла ожидалось *са. 86/85 гг. до н. э.* ((168/167+408)-490).

³²¹ Юбилей рассматривался как период времени, равный 49 годам, автором(ами) Книги Юбилеев, некоторыми рабби (см., например: 'Арахин, 12b, Недарим, 61a (р. Иуда); ср. Седер 'Олам, 15), а также самаритянами.

³²² 50-летние юбилеи обычно относятся в раввинистической литературе к периоду Первого Храма.

видетельствованное в них «слово» Бога (sc. «слово» о возвращении иудеев из Вавилонского плена и восстановлении страны) было произнесено в первые годы (скажем, в первые 10 лет) *после* разрушения Первого Храма³²³. Не исключена возможность, что кумраниты после крушения их надежд *са*. 96 г. до н. э. могли использовать оба из вышеупомянутых методов хронологической реинтерпретации «видений» Второ-Иезекиила (4Q390; ср. 11QMelch 2:7—8) и Даниила (Дан. 9:24—27) о времени наступления Конца дней. В этой связи обращают на себя внимание отрывки 1QpNab 7:5—6, 9—10, 13—14: «Ибо видение все еще относится к установленному сроку; оно говорит о Конце и не обманет» (Авв. 2:3а)... «Если замедлит своим приходом, ты, тем не менее, жди его (sc. Мессию. — И. Т.), ибо он обязательно придет и не запоздает» (Авв. 2:3б)... ибо все периоды, установленные Богом, наступают в свой черед (или: «в свои назначенные сроки». — И. Т.), как Он предначертал относительно ни[х] в тайнах Своей премудрости». Заметим также, что события, отраженные в Комментариях на книгу пророка Наума (4QpNah), созданном, как будет показано ниже (гл. II, 2, § 3), *в 88 г. до н. э.*, происходят, с точки зрения кумранитов, *накануне Конца дней* (см. 4QpNah 2:2, 3:3, 4:3).

Кажется правдоподобным предположить также, что после нескольких разочарований, связанных с фактом неприхода Мессии в ожидаемые сроки, кумраниты могли прийти к заключению, что Царствие Божие *уже наступило* («неприметным образом»; ср. Лк. 17:20—21 (!)). В связи с этим уместно упомянуть сочинение «О созерцательной жизни», 13, где Филон Александрийский говорит, что терапевты (египетская ветвь ессейского движения; см. е. г.: *Епифаний*, Панарион, XXIX, 5, 1³²⁴), «стремясь к бессмертной и блаженной жизни», считают, что «*земная жизнь* (i. e. и с т о р и я . — И. Т.) *уже кончилась* (курсив мой. — И. Т.)»³²⁵.

³²³ Ср.: *Sir Isaac Newton*, *Observations upon the Prophecies of Holy Writ; particularly the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of s. John*, ch. 10.

³²⁴ См. также е. г.: *G. Vermès*, *The Etymology of «Essenes»*, RQ 7 (1960), pp. 427—443; *idem*, *Essenes and Therapeutae*, RQ 12 (1962), pp. 495—504; *М. М. Елизарова*, *Община терапевтов*, Москва 1972; *idem*, *Сведения о ессеях и терапевтах в «Хронике» Георгия Амартола*, ПС 25 (88), 1974, сс. 73—76.

³²⁵ Ср. кальвинистскую теологическую доктрину осуществленной эсхатологии.

Швейцарский «диалектический» теолог и философ Карл Барт (1886—1968) в «Послании к римлянам» (1918 г.) выразил убеждение, согласно которому исключительное значение учения Иисуса из Назарета заключается в том, что он убедил своих адептов в необходимости верить в существование Царства Божьего *здесь и теперь* и призвал человечество подчиняться законам этого Царства.

I

Судя по текстам Дамасского документа (CD) 19:35—20:1 и 20:14—15, Учитель праведности «приобщи́лся» ⁽³²⁶⁾ **הִסְתַּחֲסַח** к праотцам за *ca.* 40 лет до наступления Конца дней (*ca.* 97/96 гг. до н. э.), т. е. около 137/136 гг. до н. э., будучи, по-видимому, в преклонном возрасте (ср. 1QH 9:34 (Гимн № 14): «...и до старости (букв. "до седины". — *И. Т.*) Ты опекаешь меня...»; ср. также: 4QpPs37 3:17—19). Кумранский מוֹרֶה («Учитель»), очевидно, окончил свои дни в Иерусалиме, где, судя по CD 6:4—5³²⁷, 11—14, 11:21—22 и 12:1—2, общинники проживали какое-то время по возвращении из Сирии. В связи с данным предположением обращает также на себя внимание текст Медного свитка (3Q15) 11:2—7, где упоминается «гробница Цадока» (*sc.* Учителя праведности (!)³²⁸), расположенная поблизости от Храма³²⁹. Текст Дамасского документа (CD) 19:6—11 позволяет предположить, что смерть Учителя была насильственной. Здесь о מוֹרֶה и его пастве говорится следующее: «"О меч, поднимись (букв.: "пробудись". — *И. Т.*) на пастыря моего (= Разъясняющий Учение — Учитель праведности (см. CD 7:18—19, 19:4—5 (ср. 6:4—11)³³⁰. — *И. Т.*), на друга моего, говорит Бог; порази пастыря и рассеются овцы, и Я обращаю руку Мою на малых" (Зах. 13:7). Бедные (или: "смирненные". — *И. Т.*) из стада (овец) — это те, кто ожидают его (הַשּׁוֹמְרִים אוֹתוֹ) (ср. Зах. 11:11); *sc.* ожидающие второго пришествия Учителя праведности (см. CD 6:10—11, 20:32—34 (см. также ниже, гл. III, 6, § 1)³³¹), очевидно, отождествляемого авто-

³²⁶ Данный глагол употребляется для эвфемистического выражения как мирной, так и насильственной (ср. Ис. 47:1, Ос. 4:3) смерти.

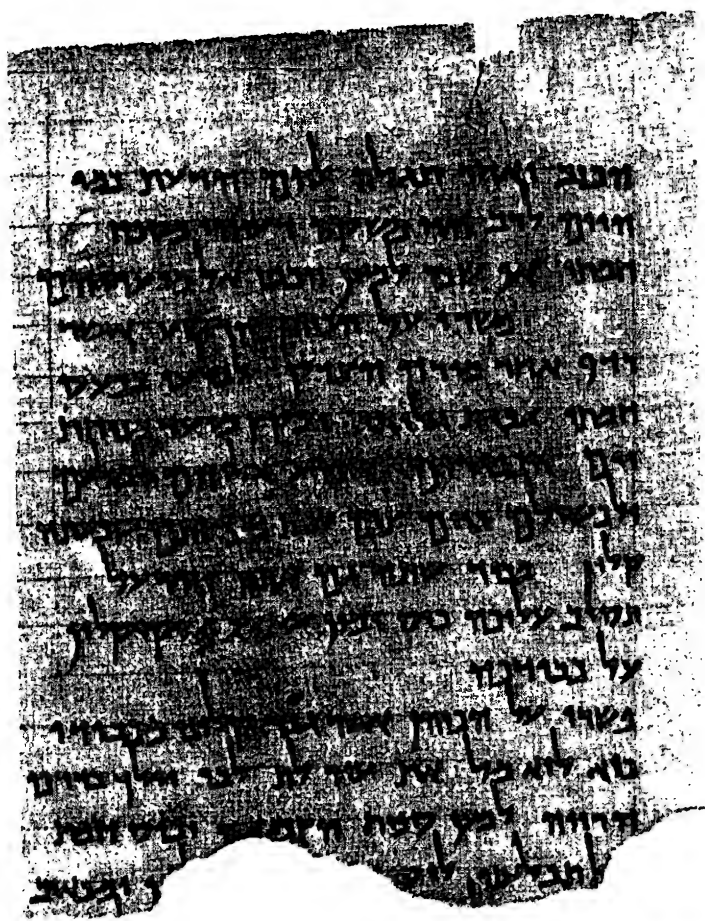
³²⁷ Об истолковании данного пассажа см. в: S. Iwry. Was There a Migration to Damascus? The Problem of שְׂבִי יִשְׂרָאֵל. — EI 9 (1969), pp. 80—89.

³²⁸ По поводу данного отождествления см.: Wacholder, Dawn..., p. 99f.

³²⁹ Б. Ц. Вахольдер полагает, что упоминаемая в 3Q15 11:2—7 гробница — это «фиктивный» (курсив мой. — *И. Т.*) мемориал основателю Кумранской общины» (которого он отождествляет с Учителем праведности). (Dawn..., p. 100.).

³³⁰ См. также: Rabin, Documents..., p. 31; Schweitzer, Teacher..., p. 85.

³³¹ В масоретском тексте Зах. 11:11 говорится: «...и тогда узнают бедные из стада (овец), ожидающие Меня (אֲנִי; выделено мной. — *И. Т.*)...» Замена масоретского אֲנִי («Меня») на אִתּוֹ («его») в CD 19:9 представляется умышленной: автор хочет указать



Комментарий на Аввакума, колонка 11

на ожидание пришествия именно Учителя *redivivus* (который, таким образом, будет выступать как бы в «роли» Самого Господа Бога).

ром(ами) Дамасского документа с "преломленным", "уничтоженным" "жезлом" (רָמָה; также: "прут", "палка")³³² — "благоволением" (עָנָה) = "пораженным" добрым "пастырем"³³³, жизнь которого была оценена нечестивцами в тридцать серебрянников (см. *Зах.* 11:4—13), т. е. в цену раба (см. *Исх.* 21:32 (ср. *Завещание Гада* 2:3); в кн. Захарии, по-видимому, имеется в виду Раб Господа)³³⁴. — *И. Т.*)³³⁵. Эти будут спасены во время Посещения...» Поскольку приведенный текст CD 19:8—11 был написан по «приобщению (т. е. кончине. — *И. Т.*) Единственного Учителя» (см. CD 19:35—20:1, 20:14—15), здесь, как кажется, можно усмотреть указание на то, что данный кумранский лидер был умерщвлен. В этой связи отметим, что в ночь перед распятием Иисус экстраполировал текст *Зах.* 13:7 на себя (как «пастыря») и апостолов (= «овцы»). А средневековый еврейский философ, ученый и поэт Авраам ибн-Эзра (1092—1167) рассматривал данный пассаж как предсказание о гибели Мессии, сына Иосифа — трагического предтечи победоносного Мессии, сына Давида. Что касается образа «пробудившегося» «меча» (צֶהַר; также: «орудие», «инструмент»; метаф. «насилие», «война» и т. п.)³³⁶, используемого в тексте *Зах.* 13:7 (фигурирующем в CD 19:7—9 в качестве своеобразной «леммы»), то, судя по CD 19:10b—15a и 8:1—3, кумраниты (подобно Иисусу), по-видимому, воспринимали его не как указание на конкретное орудие умерщвления, а метафорически, как символ насилия, жестокого отмщения, убийства и т. п.

Обращает на себя внимание тот факт, что почивший Учитель праведности трижды обозначен в Дамасском документе (20:1, 15, 32) как «Единственный»³³⁷ (יְהִי־יָחִיד). В свете приведенного выше текста CD 19:7—9 можно, как нам представляется, говорить о том, что данное наименование возникло под влиянием *Зах.* 12:10, где предвещается, что в Конце дней иудеи «воззрят на того, которого

³³² Ср. CD 6:7, 9, 4QPB 1:2, где Учитель фигурирует под обозначением רָמָה («Жезл» resp. «Законодатель.») Ср. также CD 7:19—20, где חֲבֵשׁ («жезл», «скипетр») — это, возможно, Учитель праведности redivivus (см. ниже, гл. III, 6, § 1—2). См. также след. прим.

³³³ Ср. 1 *Пет.* 2:25, 5:4 (!), *Ин.* 10:7—18; см. также *Матф.* 26:31, *Мк.* 14:27, *Ин.* 16:32.

³³⁴ Ср. *Матф.* 26:15, 27:5, 9—10; ср. также *Деян.* 1:16—18.

³³⁵ Заметим, что в *Зах.* 11:4—14 Господь идентифицирует Себя с добрым «пастырем» (ср. *Ис.* 40:11, *Иез.*, 34) и «жезлом». (Последний, одновременно, фигурирует здесь в качестве посредника между трансцендентным Богом и человечеством, как одно из «орудий», с помощью которых Господь управляет миром людей.)

³³⁶ См. е. г. *Быт.* 27:40, *Прит.* 5:4; см. также *Суд.* 7:20, *Ис.* 34:6, *Иер.* 12:12, 47:6 и т. д.

³³⁷ Ср. 4Q416, 418, fr. 9, 1:6.

пронзили (= "пастырь" *Зах.* 13:7 (ср. 4:11)! — *И. Т.*), и будут рыдать о нем, как рыдают об *единственном* (יְחִידָא; в абсолютном большинстве случаев в Библии (и, в т. ч., здесь) это слово употребляется в смысле "единородный сын" (ср. *Vulgata ad loc.*: unigenitum)³³⁸. — *И. Т.*), и скорбеть о нем, как скорбят о первенце» (ср. *Ис.*, 53 (особ. 53:5!)). Заметим, что в *Ин.* 19:37 и *Отк.* 1:7 текст *Зах.* 12:10 рассматривается как относящийся к распятому Иисусу (названному в *Ин.* 1:14, 18, 3:16, 18, 1 *Ин.* 4:9 μονογενής («единородный»)).

Указание на насильственную смерть кумранского Учителя можно усмотреть также в тексте *Завещания Левия* 16:3—5, где этот патриарх «предвещает» следующее: «И Человека (или: "Мужа" (ἄνδρα); ср. 4QpPs37 3:14—15. — *И. Т.*), который силой Всевышнего обновит Закон (καινοτοιοῦντα (varia lectio ἀνακαινοτοιοῦντα) νόμον; зд., по-видимому, намек на законодательную и экзегетическую активность Учителя — автора (или одного из авторов) кумранской Торы (QT); ср. также 1QH 4:27—28. — *И. Т.*), вы (ср. священники и левиты. — *И. Т.*) назовете обманщиком (πλάνον; ср. 1QH 4:17—18 и др. места из Гимнов. — *И. Т.*), и, наконец, вы замыслите убить его, не распознав его величия (ἀνάστημα; ср. 1QH 4:8—9, 23 и т. д.; v. l. ἀνάστασιν ("воскресения"). — *И. Т.*); по вашей нечестивости вы возьмете невинную кровь на свои головы (курсив мой. — *И. Т.*)³³⁹... Не останется у вас места чистого... доколе он вновь не посетит (вас) (ἕως αὐτὸς πάλιν ἐπισκέψεται (ὑμᾶς); ср. CD 6:10—11, 19:9—10, 20:32—34 (см. также ниже, гл. III, 6, § 1). — *И. Т.*) и по состраданию не примет вас через веру (ср. 1QpHab 8:1—3. — *И. Т.*) и воду (ср. 1QS 3:4—8, 4:21, 5:13—14; ср. также: *Иосиф*, *Война*, II, 129, 138, 161). — *И. Т.*)»³⁴⁰. Ἀνὴρ («Человек»/«Муж») *Зав. Левия* 16:3—5, по-видимому, тождественен с Новым Священником (*ex hypothesi* Учителем праведности) *Зав. Левия* 17:2—18:14 (последний текст, как было отмечено выше, был создан при жизни Нового Священника — гесп. кумранского מלך). По смерти Учителя, когда стало очевидным, что ему удалось осуществить лишь часть функций, которые, по мнению автора *Зав. Левия* 17:2—18:14, должен был осуществить

³³⁸ Ср. *Быт.* 22:2, 12, 16, *Иер.* 6:26, *Ам.* 8:10, *Прит.* 4:3; ср. греч. μονογενής (см. *Суд.* 11:34 (LXX), *Зав. Вениамина* 9:2 (!)).

³³⁹ Ср. 1 *Ен.* 47:1, 4 где говорится о «крови Праведника» (*ex hypothesi* Учителя праведности; см. ниже, гл. III, 6, § 3).

³⁴⁰ См. также: *Meyer, Ursprung...*, Bd. II, S. 172; *A. Dupont-Sommer, Le Testament de Lévi et la Secte de l'Alliance, Semitica IV* (1951—1952), pp. 44f.; *Philonenko, Interpolations...*, pp. 13—16. Ср.: *A. Hultgård, Croyances messianiques des Test. XII Part., Uppsala 1971*, pp. 44—53.

жреческий Мессия³⁴¹, и что Эсхатон еще впереди³⁴², кумраниты выдвинули идею о его втором пришествии (см. *Зав. Левия* 16:3—5) в Конце дней, который, как они рассчитывали теперь, наступит через семьдесят седьмин (т. е. 490 лет) по разрушении Первого Храма, т. е. в 97/96 гг. до н. э. (см. *Зав. Левия* 16:1, 17:1; ср. *Дан.* 9:24—27, 11QMelch 2:7—8, 4Q390 (Второ-Иезекиил); ср. также 4Q180—181, 1 Ен. 93:3—10, 91:11—16)³⁴³.

Еще одно указание на насильственную смерть Учителя праведности мы находим в тексте арамейского варианта Завещания Левия (4QAha = 4QTestLevi^d; палеографически датируется концом II в. до н. э. или *ca.* 100 г. до н. э.³⁴⁴), fr. 24, I—II, 4—6, где этот патриарх, «предвещающий» гибель жреческого Мессии³⁴⁵ («Раб Господа» (см. 4QAha bis = 4QTestLevi^c, fr. 1, 5) Второ-Исайи)³⁴⁶, заповедует своим потомкам: «...И не покарай (ܡܡܠ ܠܗ; или: "не наказывай", "не поражай", "не прибивай" (не пригвождай; ср. *Езр.* 6:11); ср. 1QpHab 5:8—10 (!). — И. Т.) лишенного сил посредством изнурения и повешения (ܠܬܠܗ)... и гвоздь (ܡܚܝܝܬܐ)³⁴⁷ не приближай к нему (ср. *Ин.* 20:25—27, *Евангелие Петра* 6:21, *Евангелие Истины* 18, 24—25; ср. также трактаты "Об особых законах", 3, 151—152 и "О снах", 2, 213 Филона. — И. Т.). И ты создашь отцу своему имя славное (букв. "радостное". — И. Т.) и всем братьям своим воздвигнешь основание испытанное. И ты прозреешь (букв. "будешь видеть (видения)". — И. Т.) и возрадуешься в Вечном Свете...» (Ср. греч., арм. и слав. версии *Зав. Левия* 4:4, где этот патриарх «предвещает», что

³⁴¹ Ср. е. г.: *Зав. Левия*, 18, 4QAha = 4QTestLevi^d, fr. 9, 1 и 4QpPs37 3:14—17, 1QpHab 2:2—3, 7:3—5, CD 1:11—12, 2:12—13, 6:7—10, 7:18—21, 1QH, *passim* (особенно 4:20—22 (ср. *Зах.* 3:8), 27—28, 7:25; ср. 1QSb 4:24—27).

³⁴² Как было отмечено выше, автор *Зав. Левия* 17:2—18:14 верил, что Конец дней наступит еще при жизни Нового Священника.

³⁴³ Т. о. текст *Зав. Левия* 16:1—17:1 является, по-видимому, позднейшей вставкой.

С появлением по смерти Учителя новой мессианско-эсхатологической хронологии, базирующейся на *Дан.* 9:24—27, «хронология юбилеев» *Зав. Левия* 17:2—18:14, по-видимому, была каким-то образом реинтерпретирована, а фигурирующий в данном тексте Новый Священник стал отождествляться не с историческим, а с эсхатологическим Учителем *redivivus*.

³⁴⁴ E. Puech, *Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique: 4QTestLevi^d (?) et 4QAJa* [in:] J. Treballe Barrera, L. Vegas Montaner (ed.), *Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls — Madrid, 18—21 March, 1991, Madrid—Leiden* (в корректуре — p. 3).

³⁴⁵ Ср.: 4QAha = 4QTestLevi^d, fr. 9, I и греческое *Зав. Левия* 18:2—14.

³⁴⁶ Ср.: Puech, *Apocryphe...*, *passim*.

³⁴⁷ По поводу перевода слова *šš'* см.: Puech, *Apocryphe* (в корректуре — pp. 18f, 33, n. 21). См. также: R. P. Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxonii 1901, t. II, col. 3436: «clavus»; в *pa'el* «clavis confixit».

его потомки — священники и левиты, «наложат руки» на жреческого Мессию (ср. 4QAhA = 4QTestLevi^d, fr. 9 и *Зав. Левия* 4:1—6³⁴⁸) и «распнут (ἀνασκολοπίσαι; v. l. ἀποσκολοπίσαι) его». В свете приведенных выше текстов Дамасского документа (CD) 19:6—11 и *Зав. Левия* 16:3—5 кажется правдоподобным предположить, что данное «предсказание» Левия о казни жреческого Мессии (*ex hypothesi* Учителя праведности; см. также ниже, гл. III, 4 и 6) является не чем иным, как *vaticinium ex eventu*. Косвенно в пользу данной гипотезы говорит тот факт, что автор(ы) текста 4QTestLevi^d (а также *Зав. Левия* 4:4) указывает(ют) на конкретную форму экзекуции — **распятие**³⁴⁹. Отметим также, что этот наиболее позорный вид казни должен был, согласно кумранской галахе, применяться по отношению к «проклятым Богом и людьми» (см. 11QT 64:6—13, 4QpNah 1:6—9; ср. также *Втор.* 21:22—23 и *Гал.* 3:13; см. также ниже), и вряд ли общинники стали бы говорить *a priori* о том, что их пророк и Мессия будет именно *распят* своими соплеменниками; это тем более невероятно, поскольку, судя по текстам Благодарственных гимнов (QH, passim) и *Зав. Левия* 17:2—18:4, при жизни Учителя его адепты напряженно ожидали (несмотря на свои постоянные злоключения) его триумфа.

Распятия на территории Иудеи применялись, по-видимому, еще в эпоху персидского владычества. Так, согласно книге Езры 6:11, в декрете персидского царя Дария I (522—486 гг. до н. э.) содержалось предписание, по которому всякий, совершивший преступление против Храма и культа, должен был быть «поднят» и «привит» (*пригвожден*; ³⁵⁰ **אָמלל**) к «бревну» (**אָר**; также: «столб», «дерево» (материал)). (Ср. *Деян.* 5:30, 10:39, 1 *Пет.* 2:24, *Гал.* 3:13). Известно также о нескольких конкретных случаях применения распятий в Иудее в эпоху эллинизма. Так, сотни иудаистов были распяты на крестах во время религиозных гонений 167—164 гг. до н. э. (см.:

³⁴⁸ См. также: *Philonenko*, *Interpolations...*, pp. 19—21. Ср.: *Allegro*, *Christian Myth*, pp. 41ff.

³⁴⁹ О распятиях в Иудее в эпоху эллинизма и ранний период римского господства см., например: *M. Hengel*, *Mors turpissima crucis: Die Kreuzung in der antiken Welt und die 'Torheit' des Wortes vom Kreuz*, Tübingen-Göttingen 1976, SS. 106—108, 125—184; *idem*, *Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte*, Heidelberg 1984; *J. Zias*, *E. Sekeles*, *The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal*, *IEJ* 35 (1985), pp. 22—27; *J. A. Fitzmyer*, *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament*, *CBQ* 40 (1978), pp. 493—513. Ср.: *J. M. Baumgarten*, *Does TLH in the Temple Scroll Refer to Crucifixion?* — *JBL* 91 (1972), pp. 472—481 и *Yadin*, *Temple Scroll*, 1977, vol. I, pp. 289f.

³⁵⁰ Ср. 4QAhA = 4QTestLevi^d, fr. 24, I—II, 4!

Иосиф, Древности, XII, 256). Ок. 162 г. до н. э. по приказу первосвященника Алкима распяли законоучителя Иосе, сына Иоэзера (см. *Берешит Рабба* 65:22; ср. *1 Макк.* 7:16). Симон, сын Шетаха, брат жены Янная Александры Саломеи, казнил в Аскалоне через распятие 80 колдуний (см. *М. Санхедрин*, VI, 4, *И. Т. Хагига*, 77d—78a, *И. Т. Санхедрин*, 23c, *Сифре Деварим* 21:22, где, как и в ряде других текстов раввинистических сочинений, глаголы לָלַח («вешать») и צָלַח («распирать») употребляются взаимозаменяемо). Согласно текстам «Иудейской войны», I, 97, 113 и «Иудейских древностей», XIII, 380—383, Александр Яннай распял в Иерусалиме на крестах (= «повесил живыми... на дереве... [ибо таков закон] в Израиле издревле (курсив мой. — *И. Т.*)...»³⁵¹ (4QpNah 1:7—8; см. также ниже, гл. II, 2, § 3)³⁵²) 800 именитых фарисеев. Отметим также, что согласно 11QT (Храмовый свиток) 64:6—13, «повешению на дереве» (т. е. распятию; ср. *Езр.* 6:11, *Деян.* 5:30, 10:39, *1 Пет.* 2:24, *Гал.* 3:13, *Сифре Деварим* 21:22) подлежали (1) те, кто совершил преступление против своего народа, (2) кто совершил преступление, за которое должен был быть подвергнут смертной казни, но бежал к иноземцам, а также (3) изменники, перешедшие на сторону иноземного врага (ср. 4QpNah 1:6—8; 4QD^c, fr. 9, 2:11—15). Судя же по *Ин.* 18:31—32, 19:6—7, 15—16 (ср. 5:18), *Мк.* 14:58—64, 15:26, 29, 32, 39, у евреев был «закон» (νόμος), согласно которому повинный в святотатстве (именно, провозгласивший себя Мессией — Царем Израиля (ср. *Мк.* 15:26), сыном Божиим, а также покушающийся на устои Храма (ср. *Мк.* 14:58, 15:23)) должен был быть распят³⁵³. С учетом последнего «закона» можно предположить, что именно мессианские претензии кумранского Учителя праведности (об этом см. ниже, гл. III), а также его призыв к перестройке, обновлению Храма, культа и священства (см., например: 11QT, 1QM (особ. 2:1—6), 4QFlor 1:1—7, 1QH 7:20—24, 4QAha bis = 4QTestLevi^c, fr. 1, 5 (ср. *Мк.* 14:58, 15:29 (!)), *Зав. Лев.* 17:2—18:4, 4:1—6, 8:14 (ср. 1QSb 3:26, 5:21, 1Q34 bis 2:6)) и послужили причиной его казни через распятие. (Ср. также: 1QpNah 2:2—3, 7:1—5, CD 2:12—13 и *Втор.* 18:20—22,

³⁵¹ Восстановление И. Ядина. (Peshet Nahum (4QpNahum) Reconsidered, IJ 21 (1971), p. 12).

³⁵² Ср. *И. Нав.* 8:29 (LXX).

³⁵³ В свете данных текстов, как кажется, становится понятной та настойчивость, с которой наиболее ригористичные представители клира (ср. *Ин.* 19:6—7, 15—16) требовали именно распятия Иисуса. По поводу упомянутого «закона» см. также: *O. Betz, The Temple Scroll (11Q Miqd 64, 7—13) and the Trial of Jesus, QCh 1 (1990), pp. 21—24; QM 2, part I, 1993, pp. 101—104.*

21:22—23 (ср. 4QD^e, fr. 9, 2:11—15), *Зах.* 13:3 (!); см. также ниже, гл. III, 6, § 4.)

II

Итак, Учитель праведности погиб в период правления первосвященника Симона Маккавея (142—134 гг. до н. э.), «требовавшего исполнения Закона и истреблявшего всякого беззаконника и нечестивца» (1 Макк. 14:14). Не исключена возможность, что как раз этот деятель и мог явиться инициатором судебного процесса над Учителем в Великом Синедриионе (בית דין הגדול), в результате которого последнему был вынесен смертный приговор³⁵⁴. В связи с данной гипотезой упомянем текст 1QpNab (Комментарий на Аввакума) 5:8—10, в котором говорится следующее: «"Почему вы, предатели (בוגדים; или: "изменники". — *И. Т.*), смотрите и молчите, когда губит (355 בבלע; букв. "проглатывает". — *И. Т.*) нечестивец (רשע) того, кто праведнее его (צדיק ממנו)?"» (*Авв.* 1:13b). Истолкование этого: имеется в виду дом "Авессалома" и люди их совета (т. е. схизматики — "предатели", возглавлявшиеся Человеком лжи (= "Авессалом" (?); ср. 2 Сам., 15—18 (где рассказывается о восстании Авессалома против своего отца, царя Давида)³⁵⁶; ср. также CD 20:22, 4QpNab 4:1; см. также 1QpNab 2:1—2, CD 20:14—15. — *И. Т.*), которые молчали, когда обличали (בתוכח; или: "мучили", "наказывали", "карали"³⁵⁷. — *И. Т.*) Учителя праведности и не помогли ему против Человека лжи, который презрел (מאס; или: "отказался (от)", "отверг". — *И. Т.*) Учение (התורה) перед лицом всей их (т. е. его и Учителя.³⁵⁸ — *И. Т.*) общины». (Ср. текст 4QpPs37 (Комментарий на Псалом 37) 4:7—10а (ср. 3:20—4:1), судя по которому, «суд» над Учителем, учиненный Нечестивым священником I (*ex hypothesi* Ионафаном I, братом Симона), завершился, по-видимому, оправдатель-

³⁵⁴ Ср. 4QMishmerot Hakkohanim («Жреческие череды») C^a, fr. 3, 2: «...убил (הרג) Си[мон] (?)...»

³⁵⁵ В связи с данным переводом глагола בבלע ср. е. г. 2 Сам. 20:20, Ис. 49:19, Иов. 2:3, 1QpNab 11:15.

³⁵⁶ Имя Авессалом употребляется здесь в явно символическом значении. Как замечает Т. Г. Гастер, это имя, по-видимому, воспринималось так же, как в наше время Квислинг (Scriptures..., р. 25). См. также прим. 366 к гл. II.

³⁵⁷ В связи с данными значениями слова תוכח (תוכחה) ср. е. г. 2 Цар. 19:3, Ис. 37:3, Иез. 5:15, 25:17, Ос. 5:9, Пс. 73:14, 149:7, 1QpNab 5:4.

³⁵⁸ См. выше, гл. II, 1, § 4, I.

ным приговором³⁵⁹.) Если наше предположение верно, то в «нечестивце», «погубившем праведника» (Авв. 1:13b—1QrNab 5:8—9) кумраниты могли видеть именно Симона. Данная гипотеза позволила бы также объяснить, почему этот пользующийся большим уважением народа (см. *e. g.* 1 Макк. 14:4—14) деятель, при котором Иудея стала независимой *de facto et de jure*, назван в кумранском тексте 4QTestimonia, 23 (созданном, по-видимому, в период осады сирийским царем Антиохом VII Сидетом (138—129 гг. до н. э.) Иерусалима в 134—132 гг. до н. э.; см. 4QTest, 25—30³⁶⁰) «проклятым человеком» (אִישׁ אָרֹר; ср. 4Q379, fr. 22, II, 9), «служой Велиала» (אֶחָד בְּלִיעָל; букв. «один Велиалов»)³⁶¹.

³⁵⁹ בית דין הגדול (Великий Синедрион) мог рассматривать дела (в частности, дела, касающиеся преступлений против государства и Храма, лжепророчества, богохульства) как иудеев, так и евреев *диаспоры*. (См. *e. g.*: Zeitlin, Rise..., vol. I, pp. 149, 204.) Ср. 11QT 64:6—13; ср. также Деян. 9:1—2. (В связи с последним текстом заметим, что в период посещения Павлом Дамаска этот город находился под управлением «этнарха» набатейского царя Ареты IV (ум. ок. 39 г. н. э.) (см. 2 Кор. 11:32); ср.: J. Taylor, The Ethnarch of King Aretas at Damascus: A Note on 2 Cor 11, 32—33, RB 99 (1992), pp. 719—728.)

³⁶⁰ См. также: Cross, Library..., p. 113.

³⁶¹ Как убедительно показали Ф. М. Кросс и Г. Бургманн, упоминаемый в 4QTest, 21—30 иерусалимский правитель (=«проклятый человек»), «первенец» и «младший сын» которого были убиты в Иерихоне — это Симон Маккавей и его старший (ср. 1 Макк. 16:2) и младший сыновья Иуда и Маттафия, убитые Птолемеем в 134 г. до н. э. в крепости Док (Иерихон). См.: Cross, Library..., pp. 112f.; H. Burgmann, Der «Sitz im Leben» in den Josuafluch-Texten, in 4Q379 22 II und 4Q Testimonia, Kraków 1990. Ср.: P. W. Skehan, Two Books on Qumran Studies, CBQ 21 (1959), pp. 74f.

Предлагаются, правда, и иные отождествления «проклятого человека» и его двух сыновей: (1) Маттафия Хасмонеи и его сыновья Ионафан и Симон (Milik, Discovery..., pp. 61ff.; Knibb, Community..., p. 266); (2) Иоанн Гиркан и его сыновья Аристокбул I и Александр Яннай (O. Betz, Donnersöhne, Menschenfischer und der Davidische Messias, RQ 9 (1961), S. 42, Anm. 4; W. H. Brownlee, The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible, New York 1964, pp. 101—104); (3) Иоанн Гиркан и его сыновья Аристокбул I и Антигон (J. Starcky, Les Maîtres de Justice et la chronology de Qumrân [dans:] Delcor (éd.), Qumrân..., p. 253; H. Eshel, The Historical Background of the Peshet Interpreting Joshua's Curse On the Rebuilder of Jericho, RQ 59 (1992), pp. 409—420); (4) Яннай и его сыновья Гиркан II и Аристокбул II (Dupont-Sommer, Écrits..., p. 366f.; J. M. Allegro, Further Messianic References in Qumran Literature, JBL 75 (1956), p. 187, n. 109). (Ср. также: C. Newsom, The «Psalms of Joshua» from Qumran Cave 4, JJS 39 (1988), pp. 56—73.) Заметим, однако, что Аристокбул I и Александр Яннай умерли естественной смертью; Ионафан, Антигон, Гиркан II и Аристокбул II погибли за пределами Иерихона; старшим сыном Маттафии был Иуда, а Александр не являлся младшим сыном Иоанна Гиркана I; 4QTest палеографически датируется первой четвертью I в. до н. э. (см.: Eshel, ibid., p. 411).

Судя по вышеприведенному тексту 1QpHab 5:8—12, «предатели» во главе с Человеком лжи присутствовали на судебном процессе над Учителем (или даже на его казни). При этом Человек лжи публично отрекся от «Учения» (зс., по-видимому, от кумранской Торы). Исходя из текста CD (Дамасский документ) 20:14—15, судя по которому открытая схизма имела место приблизительно в то же время, что и смерть Учителя праведности (за «приблизительно 40 лет» до наступления Конца дней; см. также 4QpPs37 1:17—2:9 (!)), можно предположить, что раскол в Кумранской общине произошел незадолго или даже во время судебного процесса над מִלְחָם. Не исключена возможность, что именно его бывшие сотоварищи способствовали тому, что он был осужден на смерть. В этой связи приведем фрагменты Гимнов № 8 и 9 (1QH 5:5—39), написанных Учителем, по-видимому, в период судебного процесса над ним, возможно, в узилище (по крайней мере, Гимн № 9): «Я благодарю Тебя, Господи, за то, что Ты не оставил меня, когда я проживал на чужбине (בְּגֵרָה) среди [чужого] народа (т. е. "в стране Дамаска"; т. о. очевидно, что данный Гимн был написан Учителем по возвращении на родину. — И. Т.)... И Ты поместил [душу (שֵׁנָה) раба Твоего] посреди львов, поставленных (букв. "предназначенных". — И. Т.), (чтобы судить) виновных (по-видимому, имеется в виду суд Синедриона. — И. Т.)... И там Ты поставил меня на суд... Но Ты спасешь душу несчастного в логове львов, которые отточили как меч язык свой; и Ты, мой Бог, закроешь их пасти, чтобы они не растерзали душу (שֵׁנָה) несчастного и бедняка... Свирепые (или: "могущественные". — И. Т.) нечестивцы мучают меня (букв. "устремляются ко мне со своими мучениями". — И. Т.) и весь день поражают (букв. "крушат". — И. Т.) душу мою... Но Ты, мой Бог... избавишь душу бедняка от власти львов... И [еда]щие хлеб мой подняли на меня пяту (ср. Пс. 41:10; ср. также Ин. 13:18, Деян. 1:16 (!). — И. Т.), и все (нетвердо) примкнувшие с моему совету осмеивают меня нечестивыми устами... И с тайной (טָהַר), которую Ты сокрыл во мне (возможно, Учитель праведности имеет здесь в виду свои мессианские притязания, которые он, вероятно, старался не "афишировать" в целях безопасности; ср., например, Матф. 16:20, 17:9, Мк. 8:29—30 (!), 9:9, Лк. 9:36 (см. также Матф. 13:11, Мк. 4:11—12, Лк. 8:10); ср. также: Иосиф, Война, II, 142. — И. Т.), они пошли (или: "идут". — И. Т.) к сынам погибели, чтобы донести (букв. "с доносом"; יָלְכוּ רָכִיל. — И. Т.)...

Как справедливо, на наш взгляд, полагает П. У. Скехан, «два орудия насилия» в 4QTest, 25 и 4Q379, fr. 22, II, 11 — это, по-видимому, Ионафан и Снмон (*ibid.*). (Этот исследователь отождествляет «проклятого человека» с Ионафаном.)

[Уста свои] открыли [Ве]лиалу (ср. Симону (?); ср. 4QTest, 23 (!). — И. Т.) — лживый язык как змеиный яд... Я связан веревками, которые не разодрать, и цепями, которые не разорвать; и мощ[ная] стена, и железные засовы, и медные двери — моя [тюрьма] подобна бездне, нет (возможности) [побега... Слути Ве]ли[а]ла окружили мою душу, [не оставив возможности освобождения]...»³⁶² В заключение данного сюжета отметим, что Учитель, характеризуя группировку «предателей», использует по отношению к ним в 1QH 5:24 тот же образ изменника из Пс. 41:10, что и Иисус и Петр по отношению к Иуде Искароту (Ин. 13:18, Деян. 1:16).

III

Согласно 3Q15 (Медный свиток) 11:2—3, «гробница Цадока» (קבר צדוק) — *ex hypothesi* Учителя праведности была расположена поблизости от «ожного угла Портика (Стои)» (פנה האטון הדרומי). Под «Портиком» здесь, очевидно, подразумевается т. н. «Портик Соломона» (см.: Иосиф, Древности, XX, 221, ср. VIII, 98; XV, 398f.; *idem*, Война, V, 185), где, согласно Ин. 10:23, проповедовал Иисус из Назарета, а позднее обычно собирались апостолы (Деян. 3:11, 5:12). «Угол» — это место, где находилось знаменитое «крыло» иерусалимского Храма; именно с данного «крыла» диавол искушал Иисуса броситься вниз (Матф. 4:5, Лк. 4:9), и отсюда же, как гласит христианское предание, в 62 (или 66) г. н. э. был сброшен своими врагами, книжниками и фарисеями, и побит камнями брат Иисуса, Иаков Праведный (см.: Евсевий, Церковная история, II, 23, 3—25 (где этот церковный историк цитирует отрывок из 5-й книги не дошедших до нас «Воспоминаний» христианского автора Гегесиппа (ca. 180 г. н. э.))³⁶³³⁶⁴. Упоминание в 3Q15 11:3, 5 экседры

³⁶² См. также 4Q428 (4QH^b), fr. 4, 4Q429 (4QH^c), fr. 1, col. 1—4.

³⁶³ Согласно тексту II, 23, 17, за Иакова Праведного попытался заступиться «один из священников, сынов Рехавы, рехавитов» (= есеей (?); ср.: Нил, О монашеской практике, 3; Георгий Монах, Хроника, VIII, 5 и Суда-лексикон, Е 3123 («Есееи: Иудеи, аскеты... потомки Ионадава, сына Рехавы Праведного (ср. Иер., 35. — И. Т.)...»); ср. также утопическое сочинение «История рехавитов» (I—IV вв. н. э.), проживавших на «острове Блаженных», и «Иудейскую войну», II, 155—156).

Согласно сообщению Иосифа Флавия в «Иудейских древностях», XX, 200, Иаков и ряд других лиц были обвинены в «нарушении Закона», предстали перед судом Синедриона и затем были (незаконно) побиты камнями, что вызвало возмущение в иудейском обществе.

(כ)ג)גגג (греч. ἐξέδρα); здесь имеется в виду «вестибюль» с крытым портиком с «колоннами» (см. 11:3)) погребальной камеры позволяет говорить о том, что это была гробница эллинистического типа; согласно 3Q15 11:5, она была высечена в «скале». Топографические ориентиры, содержащиеся в Медном свитке, позволили Дж. М. Аллегро идентифицировать «гробницу Цадока» (которого он никак не связывает с кумранским Учителем праведности) с самой южной усыпальницей в группе гробниц, расположенных в долине Иосафата (часть Кедронской долины против юго-восточного угла современного Старого города) приблизительно в 150 метрах к северо-востоку от «крыла Храма» и датируемых периодом между II в. до н. э. и I в. н. э.³⁶⁵ Данная усыпальница (по-видимому, незаконченная), высечена в скале и имеет «экседру» с двумя колоннами. Это сооружение так же, как и находящиеся к северу от него гробницы, приписываемые традицией священнику Захарии (ср. 2 Хр. 24:20—22), Иакову (брату Иисуса Галилеянина), Авессалому (сыну царя Давида)³⁶⁶ и Иосафату (иудейскому царю, правившему в 872—848 гг. до н. э.), *сохранилось по сей день*.

Дж. М. Аллегро не исключает также возможности того, что упомянутая в Медном свитке «гробница Цадока» может быть идентифицирована с усыпальницей, приписываемой Иакову Праведному³⁶⁷. Данное сооружение по манере исполнения аналогично упомянутой выше гробнице, расположенной в немногим более 20 метрах от нее. (Напомним, что согласно сообщению Гегесиппа, зафиксированному в «Церковной истории» Евсевия (II, 23, 18), гробница Иакова располагалась поблизости от «крыла Храма».) Фронтальная часть «гробницы Иакова Праведного», выполненная в дорическом стиле с двухколонным фасадом перед крытым портиком (или «экседрой»), высечена в монолитной скале и открывает доступ к целому комплексу подземных погребальных камер. На архитраве выбита еврейская надпись с именами захороненных внутри священников из дома Хезира (ср. 1 Хр. 24:15). Эпитафия составлена пример-

³⁶⁴ Подробно по поводу данных отождествлений «Портика» и «угла» Храма см. в: Allegro, Treasure..., pp. 93—97.

³⁶⁵ Treasure..., pp. 93—103.

³⁶⁶ Ср. 2 Сам. 18:18; Иосиф, Древности, VII, 243.

По мнению Дж. М. Аллегро, под упоминаемым в 3Q15 10:12 «надгробием Авессалома» (ד' אבשלום) букв. «фука (т. е. столб, колонна) Авессалома») подразумевается гробница Александра Янная (ср.: Иосиф, Война, V, 304; *idem*, Древности, XIII, 406). (Английский исследователь считал, что «Авессалом» — это кличка, данная Яннаю его врагами; ср. 1 QpHab 5:9—12.) См.: Treasure..., pp. 102f.; 163, n. 249.

³⁶⁷ Treasure..., pp. 94—98.

но через два поколения после захоронения первого из священников и может быть палеографически датирована концом I в. до н. э.

Согласно правдоподобному и хорошо аргументированному (прежде всего, с точки зрения топографии) предположению Дж. М. Аллегро, упоминаемый в 3Q15 11:5—6 «сад Цадока» (גַּן צִדְקָה), разбитый у подножия «скалы», в которой была высечена «гробница Цадока», — это знаменитый Гефсиманский сад (от евр. גַּן שְׁמִינִי [gaṭ šē-mānīm] — «давильный пресс для выжимания масла»; некоторые исследователи, впрочем, возводят это слово к גַּן שְׁמִנִי «масличная долина») сад страстей Иисуса из Назарета. Английский исследователь не видит также препятствий для отождествления Гефсиманского сада с «садом» аримафейского богача Иосифа, «ученика» Иисуса, располагавшегося «на том месте, где он (с. Иисус Галилеянин. — И. Т.) был распят» (Ин. 19:41; ср. 19:42: «близко» (ἐγγύς)); в этом саду, согласно Матф. 27:57—60, Мк. 15:43—46, Лк. 23:51—53, Ин. 19:38—42, находилась принадлежавшая Иосифу «новая» (т. е., очевидно, незаконченная)³⁶⁸ «высеченная в скале» «гробница», в которую было положено тело Иисуса. Что же касается упомянутой в 3Q15 11:5—6 «скалы» (צִלְהָה), обращенной на запад, в которой была высечена «гробница Цадока», то, как показал Дж. М. Аллегро, она может быть идентифицирована с Голгофой (от араб. גּוֹלְגוֹתָא [gûlgûlta'] («череп»); евр. גּוֹלְגוֹתַי [gulgolet]; с. место (ex hypothesi скала), имеющее форму черепа³⁶⁹) — лобным местом, где был распят Иисус (а также «два разбойника», с. люди, совершившие государственные преступления; ср. е. г. Ин. 18:40 и Мк. 15:7, Лк. 23:19)³⁷⁰. Если анг-

³⁶⁸ См.: Allegro, Treasure..., pp. 100f.

³⁶⁹ Как замечает Дж. М. Аллегро, «"скала" нашего свитка (с. Медного свитка. — И. Т.) вполне могла иметь форму черепа в I в. н. э.» (Treasure..., p. 101).

Судя по тексту Ин. 19:17, Голгофа была невысоким местом. Так, в данном отрывке говорится: «И неся свой крест, он (с. Иисус. — И. Т.) вышел» (ἐξῆλθεν; NB: не *возшел*, а именно *"вышел"*. — И. Т.) на место, называемое (местом) черепа (κράνιου), которое называется по-еврейски Голгофа).

³⁷⁰ Treasure..., pp. 98—101.

Как замечает Дж. М. Аллегро, «среди всех священных мест Иерусалима ни одно не служило объектом таких неустанных поисков и таких горячих дискуссий, как место казни и погребения Иисуса. Традиционная локализация — в западной части современного города, где до сих пор сохранилась полуразрушенная церковь Святой Гробницы — восходит лишь к IV в. н. э. и, следовательно, заслуживает не большего доверия, чем все другие ранние попытки обнаружить местонахождение различных святых мест. Кроме того, признание указанной традиции неизбежно должно было бы вызвать законные сомнения относительно расположения древней "второй стены" римской части города, ибо только эти сомнения делают приемлемой и традиционную локализа-

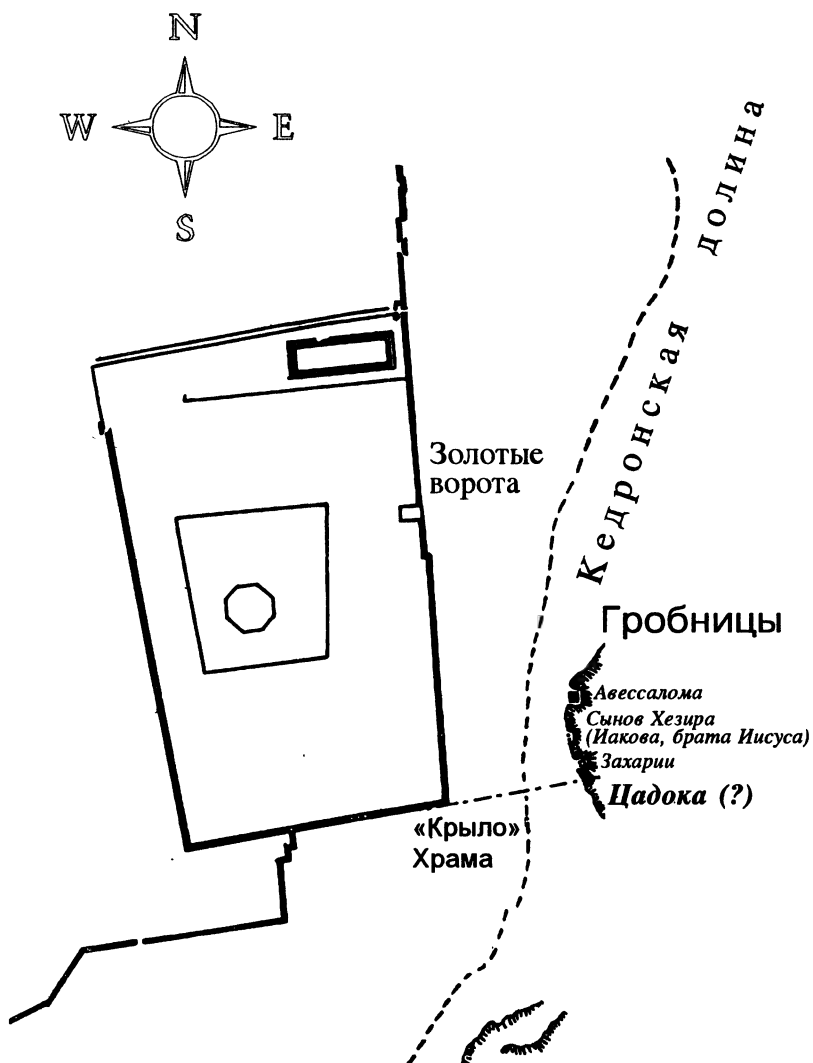
лийский ученый прав в своих отождествлениях, то не исключена, на наш взгляд, возможность, что кумранский Учитель праведности — Цадок был казнен на... Голгофе и (как и Иисус) похоронен «на том месте, где он был распят» (ср. *Ин.* 19:41)³⁷¹.

IV

В свете сказанного выше можно предположить, что кумраниты покинули Дамаск и возвратились на родину в период между второй половиной 40-х гг. II в. до н. э. (скорее всего, по смерти Ионафана Маккавея (нач. 142 г. до н. э.); ср. 1QpHab 11:2—8) и 137/136 гг. до н. э., и проживали в Иерусалиме, по-видимому, до начала 80-х гг. I в. до н. э., когда в результате разгрома народного восстания против Янны (которое, очевидно, поддерживалось ими в той или иной форме) они были вынуждены бежать от преследований последнего (см. 1QpHab 11:8b—12:10) в Иудейскую пустыню и (вновь ?) поселиться в Хирбет-Кумране (начало археологического периода Ia (или Ib); см. выше, гл. I, III). Что касается текстов Дамасского документа и Комментария на Псалом 37, то они, по-видимому, были созданы в период между *ca.* 137/136 и *ca.* 97/96 гг. до н. э. (ср. CD 20:14—15, 4QpPs37 1:19—2:9), возможно, священником Иудой (ср. *e. g.* CD 1:1, 2:2, 14—15, 3:21—4:4, 6:4—5 и 1QpHab 2:8—9). Думается, что следующие два соображения позволяют уточнить время создания Дамасского документа. Судя по CD 12:22—13:1, 13:20—23 и 14:17—19, данный устав был создан, «чтобы руководствоваться им» в сорокалетний «период нечестия», начавшийся по смерти Учителя. Следовательно, этот документ должен был быть создан *вскоре* после 137/136 гг. до н. э. Этот вывод косвенно подтверждают, на наш взгляд, тексты CD 8:2—15 и 19:14—27, где их автор намекает, что агрессивные действия «князей Иудеи» и их приспешников приводят к тем же печальным последствиям, что и деятельность «строителей ограды» — протофарисеев, навлекших на страну в недавнем прошлом гнев «Главы царей Йавана» (*ex hypothesi* Антиоха IV) и, как следствие, неисчислимые бедствия. В период между 137/136 и 97/96 гг. до н. э. непосредственная угроза Иудее со стороны селевкидского монарха возникала лишь один раз — в 135/134—132 гг. до н. э., во время войны Симона и Иоанна Гиркана с Антиохом VII Сидетом. Именно в этот период и мог быть создан Дамасский документ.

цию "Голгофы". Но в таком случае римлянам данная территория никак не могла служить местом казней». (*Ibid.*, p. 100.)

³⁷¹ Ср. прим. 53 к гл. III.



По J. M. Allegro



Гробницы (слева направо) сынов Хезира (Иакова), Захарии и Цадока — Учителя праведности (?) в долине Кедрона у подножия Масличной горы (фото автора)

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН КУМРАНСКОГО КОММЕНТАРИЯ
НА КНИГУ ПРОРОКА НАУМА (4QpNah)

Отдельные события упоминавшегося выше народного восстания против царя-первосвященника Александра Янная и гражданской войны 94/93—88 гг. до н. э. в Иудее получили свое отражение в Комментарий на книгу Наума³⁷² (4QpNah). Этот Комментарий является единственным из дошедших до нас кумранских произведений, в котором помимо уловных обозначений отдельных лиц и группировок встречаются в более или менее связном контексте³⁷³ также два подлинных имени исторических деятелей эпохи эллинизма — «царей Йавана» (т. е. Селевкидов) Антиоха (4QpNah 1:3; по видимому, здесь имеется в виду Антиох III Великий³⁷⁴) и Деметрия. О последнем в 4QpNah 1:2 говорится, что «он вознамерился вступить в Иерусалим по совету толкователей скользкого (בועצת דורשי החלקות)». Большинство исследователей усматривают в данном отрывке намек на призвание в 88 г. до н. э. фарисеями (דורשי החלקות), возглавлявшими с 94/93 по 88 гг. до н. э. инсurreкцию против иудейского царя Александра, на помощь сирийского царя Деметрия III Евкера

³⁷² Книга пророка Наума Елксеянина была создана в период между 663/662 и 612 (или 609) гг. до н. э. См., например: И. М. Дьяконов, История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н. э., М.—Л. 1956, сс. 15, 297, 303; Eissfeldt, Einleitung..., SS. 559—561; Амусин, Тексты..., сс. 203f.

³⁷³ Во фрагментах 4QMishm встречаются (вне контекста) имена Си[мон] (sc. Симон Маккавей (?); C^a, fr. 3, 2), Иоханан (sc. Иоханан (Иоанн) Гиркан I; C^a, fr. 2, 4—5), Саломея (sc. Александра Саломея, жена Янная; C^a, fr. 2, 4, C^b, fr. 1, 5), Гиркан (sc. Гиркан II; C^a, fr. 2, 6), Аристобул] (sc. Аристобул II (?); C^b, fr. 3, 6), Эмилиий (sc. Эмилиий Скавр — римский наместник в Сирии в 62 г. до н. э.; C^d, fr. 2, 4).

Что касается т. н. «Молитвы за царя Ионафана (sc. Александра Янная)» (4Q448), то она, скорее всего, была создана не кумранитами. См. прим. 301 к гл. II.

³⁷⁴ См. также: H. H. Rowley, 4QpNahum and the Teacher of Righteousness, JBL 75 (1956), pp. 188—193; Sh. A. Loewenstamm, The Commentary on Nahum: War with the Pharisees, Haarez (Tarbut wesifrut), 3.VIII.1956, p. 1 (иср.).

Большинство исследователей отождествляют упоминаемого в 4QpNah 1:3 «Антиоха» с Антиохом IV Епифаном. (См., например: Allegro, Further Light..., pp. 89—93; Dupont-Sommer, Écrits..., p. 280f., n. 3; Амусин, Тексты..., с. 219, прим. 10.) Ф. Кросс допускает возможность отождествления данной фигуры с Антиохом VII Сидетом. (Libary..., p. 92.) По мнению же И. Леви, речь в этом пассаже идет об Антиохе, брате сирийского царя Деметрия III Евкера. (См.: Demetrius and Antiochus in the Commentary on Nahum, Mašša' 35 (1956), p. 2 (иср.).)

(95—88/87 гг. до н. э.)³⁷⁵. (См.: *Иосиф*, Война, I, 92; *idem*, Древности, XIII, 376.) На этом основании полагают, что в тексте первой колонки Комментария на книгу Наума и первой строке второй колонки зафиксированы некоторые обстоятельства упомянутого восстания³⁷⁶. Что касается текста колонок 2(за исключением первой строки)—4, то здесь, согласно получившему широкое распространение мнению, впервые высказанному И. Д. Амусиным, Д. Флоссером и И. Ядином, отражены события, имевшие место в Иудее в период правления жены Янная, царицы Александры Саломеи (76—67 гг. до н. э.)³⁷⁷. При этом 63 г. до н. э. — год захвата Иудеи Помпеем Великим — рассматривается сторонниками упомянутой гипотезы как *terminus post quem* создания Комментария. Отметим также предположение А. Дюпон-Соммера, согласно которому в 4QpNah 2:2—4:9 зафиксированы некоторые события периода правления сыновей Саломеи, Аристобула II и Гиркана II, и, прежде всего, коллизии их междоусобной борьбы³⁷⁸ (60—50-е гг. до н. э.).

Ниже мы попытаемся показать, что Комментарий на Наума мог быть создан только в 88 г. до н. э. (и, таким образом, является единственным из дошедших до нас кумранских произведений, создание которого можно датировать с точностью до года), и что в его тексте, во всех четырех колонках, получила отражение ситуация,

³⁷⁵ См., например: *Allegro*, THRAKIDAN..., pp. 47—51; *Cross*, Library..., pp. 91—94; *Jeremias*, Lehrer..., SS. 127—139; *Dupont-Sommer*, Écrits..., pp. 280ff.; *Амусин*, Тексты..., сс. 208—210; *Stegemann*, Entstehung..., SS. 120—128; *Callaway*, History..., pp. 164—168.

По мнению Х. Х. Раули, в тексте 4QpNah 1:2 под «Деметрием» подразумевается селевкидский царь Деметрий I Сотер (162—150 гг. до н. э.), пославший по интриге иудейского первосвященника Алкима в 161 г. до н. э. своих полководцев Вакхида и Никанора против Иерусалима. Что же касается упоминаемых в данном отрывке «толкователей скользкого», то это, как полагает Раули, члены эллинизаторской партии Алкима. (См.: 4QpNahum..., pp. 188—193; см. также: *I. Rabinowitz*, The Meaning of the Key («Demetrius») Passage of the Qumran Nahum-Pesher, JAOS 98 (1978), pp. 394—399.)

³⁷⁶ См., например, работы, указанные в предыдущем примечании (за исключением работ Х. Х. Раули и И. Рабиновича).

³⁷⁷ См. e. g.: *И. Д. Амусин*, Кумранский комментарий на Наума, ВДИ 4 (1962), сс. 101—110; *idem*, Éphraïm et Manassé dans le Pêshêr de Nahum (4QpNahum), RQ 15 (1963), pp. 389—396; *idem*, Reflection..., pp. 134—146; *D. Flusser*, Kat Midbar Yehuda, M 19 (1961), pp. 456—458 (*usepum*); *idem*, Pharisees, Sadducees and Essenes in Pesher Nahum, G. Alon Memorial Volume, Tel-Aviv 1970, pp. 133—168 (*usepum*); *Yadin*, Pesher Nahum..., pp. 1—12. См. также: *Horgan*, Pesharim..., pp. 7f.; *Fröhlich*, Genre littéraire..., p. 391; *Nitzan*, Pesher..., p. 216, n. 23; *Stegemann*, Entstehung..., SS. 76—79, 120—128 и др.; *idem*, Essener..., SS. 182—184; *Callaway*, History..., pp. 164—171.

³⁷⁸ См. e. g.: *Le Commentaire de Nahum découvert près de la Mer Morte* (4QpNah): Traduction et notes, Semitica XIII (1963), pp. 55—88.

сложившаяся в Иудее в том же году в результате поражения, нанесенного Деметрием III войскам Александра Янная у города Сихем³⁷⁹ (располагался в са. 2 км восточнее совр. Наблуса, в долине между горами Ебаль и Геризим).

Как уже отмечалось выше (гл. II, 2, § 1), по мнению абсолютного большинства исследователей, царь Александр дважды упоминается в тексте 4QpNah 1:4—8 под условным обозначением «Яростный молодой лев»³⁸⁰. (См. также 4QpHos^b (Комментарий на пророка Осию), 2, 2—3). В данном отрывке говорится следующее: «"Лев (אַרִי) терзает для нужд детенышей своих (и) душит для львиц своих добычу" (Наум. 2:13а)... [Истолкование этого] относится к Яростному (или: "Свирепому". — И. Т.) молодому льву (כַּפִּיר הַחַרֹּץ), который побивает (יָכָה; или: "поражает". — И. Т.) своих знатных и людей своего Совета... "[И он наполняет добычей] пещеру свою и логовище свое растерзанной плотью" (Наум. 2:13б). Истолкование этого относится к Яростному молодому льву, [учинившему (или: "учиняющему")] ме[с]ть (נִקְמָה) над толкователями скользкого, который вешает (יִתְּלֶה) людей живыми [на дереве, ибо таков закон] в Израиле издревле (בְּיִשְׂרָאֵל מִלְּפָנִים ³⁸¹ [עַל הָעֵץ כִּי זֶה הַחֹרֶה]) (или: "[...что делается] в Израиле издавна (בְּיִשְׂרָאֵל מִלְּפָנִים כֵּן יַעֲשֶׂה...)". — И. Т.)...» Этот пассаж 4QpNah обычно сопоставляют с сообщением Иосифа Флавия о «кошунстве», совершенном Александром Яннаем (= Яростный молодой лев 4QpNah 1:5—6) в конце гражданской войны, в 88 г. до н. э., когда, «пьянствуя» в Иерусалиме «на видном месте со своими наложницами, он приказал распять (ἀνασταυρώσα) около восьмисот ("наиболее могущественных" повстанцев, т. е., очевидно, главным образом фарисеев, занимавших до восстания высокие государственные посты и составлявших большинство в Синедрионе (= "толкователи скользкого", "великие", "люди Совета" 4QpNah 1:2—

³⁷⁹ Впервые этот тезис был развит нами в докладе, прочитанном в январе 1989 г. в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова на VI Сергеевских чтениях. См. также: HAA 1 (1990), с. 161.

³⁸⁰ См., например: *Allegro*, THRAKIDAN..., pp. 47—51; *Cross*, Library..., pp. 91—94; *Jeremias*, *Lehrer*..., SS. 127—139; *Dupont-Sommer*, *Écrits*..., pp. 280—282; *Stegemann*, *Entstehung*..., SS. 120—128.

По мнению Х. Х. Раули, под обозначением «Яростный молодой лев» в 4QpNah подразумевается либо первосвященник Алким (он же Нечестивый священник), либо царь Антиох IV Епифан (4QpNahum..., pp. 192f.). Х. Дж. Шонфильд идентифицирует эту фигуру с римским императором Титом (*Secrets of the Dead Sea Scrolls: Studies towards their Solution*, London 1956, pp. 96f.), а Г. Р. Драйвер — с одним из руководителей иудейского восстания 66—74 гг. н. э. против римского господства Симоном бар-Гиорой (*Scrolls*..., pp. 291f.).

³⁸¹ Восстановление И. Ядина. (*Pesher Nahum*..., p. 12.)

8). — И. Т.), и на их глазах, пока они были еще живы, убивал их жен и детей» (*Иосиф*, Древности, XIII, 380 (см. также XIII, 381—383); *idem*, Война, I, 97, 113). Это была наиболее жестокая и изощренная «комплексная» экзекуция, которую Яннай когда-либо применял по отношению к инсургентам (ср.: *Иосиф*, Древности, XII, 256 (!)), но, очевидно, не единственный случай смертной казни через распятие в период восстания 94/93—88 гг. до н. э., при подавлении которого царем было умерщвлено, согласно текстам "Войны", I, 91 и "Древностей", XIII, 376, не менее 50 тысяч иудеев. (Ср. 4QpNah 1:7: «...Яростный молодой лев... *вешает* (לָלַח); зд. imperfectum предполагает *повторяющееся* (или обычное, привычное) действие. — И. Т.) людей живыми [на дереве]...») В связи с данным предположением отметим, что, судя по 4QpNah 1:7—8, закон о распятии государственных преступников и, в частности, изменников, сносившихся с иноземцами, являлся не специфически кумранским (ср. 11QT 64:6—13; ср. также *Втор.* 21:22—33), а общегосударственным. (Ср.: *М. Санхедрин*, VI, 4, *И. Т. Хагига*, 77d—78a, *И. Т. Санхедрин*, 23c, *Сифре Деварим* 21:22. Заметим также, что в Древнем Риме в республиканский период подвергались распятию за переход на сторону врага во время войны даже римские граждане.)

Особое внимание хотелось бы обратить на употребление в приведенном тексте 4QpNah 1:4—8 глаголов לָלַח («бить», «поражать») и לָלַח («вешать») в форме несовершенного вида, служащего здесь для обозначения повторяющихся действий (начавшихся в прошлом и продолжавшихся в период создания рассматриваемого Комментария). Поскольку субъектом действий в данном пассаже является Яростный молодой лев, можно, как нам представляется, говорить о том, что этот деятель *был жив* к моменту создания Комментария на Наума. (Ср. также 4QpHos^b, fr. 2, 3.) В пользу данного предположения свидетельствует, на наш взгляд, и тот факт, что автор текста заменяет в своем «истолковании» *Наум.* 2:13 употребленное здесь слово לָלַח («лев») на לָלַח («молодой лев»), как бы стремясь этим подчеркнуть молодость жестокого героя. Вряд ли это было бы уместно делать, будь Комментарий на книгу пророка Наума создан *по смерти* данного лица, *ex hypothesi* Александра Янная, почившего в 76 г. до н. э. в возрасте 49 лет. Что касается самого устрашающего образа, то он, как кажется, возник под влиянием *Иез.*, 19, где слово לָלַח («молодой лев») употребляется для обозначения молодых кровожадных и нечестивых иудейских царей допленного периода — Иоахаза (608 г. до н. э.), умершего в 23 года, и Иоакима (608—598 гг. до н. э.), почившего в возрасте 25 лет.

Обратимся к рассмотрению следующего текста Комментария (4QpNah 1:8—2:1), в котором о Яростном молодом льве говорится так: «"Вот, Я против те[б]я, — говорит Господь воинств. Я спалю в дыму множество] твоё, и меч пожрет львят твоих, и искоре[ню с лица земли хи]щничество. И не [будет слы]шен [более голос вестников твоих" (Наум. 2:14). Истолкова]ние этого: "множество твоё" — это отряды его (ср. Яростного молодого льва. — И. Т.) войска (גִּדּוּדֵי חַיִּל), ко[торые он потерял в Сихе]ме (אֶשְׂרָא אֲבָדָם בְּשִׁיכָם (?)), а "львята его" — это знатные его..., а "добыча его" — это богатство, которое соб[рали священ]ники Иерусалима, которые [от]дали его... [По вине Е]фрема (т. е., по-видимому, фарисеев, поскольку обозначение "Ефрем" является в Комментарий синонимом "толкователей скользкого". — И. Т.) Израиль будет отдан [в руку чужеземцев]... А "его вестники" — это его послы, голос которых не будет более слышен среди народов». Кажется правдоподобным предположить, что комментатор намекает в данном тексте на сокрушительное поражение, которое нанес воинству Александра Янная в 88 г. до н. э. в районе города Сихем сирийский царь Деметрий III Евкер. (См.: *Иосиф, Война*, I, 92—95; *idem*, *Древности*, XIII, 377—378.) Фарисеи сражались в битве на стороне Селевкида. Яннай потерял большую часть «отрядов своего войска» и с оставшимися в живых приверженцами, в частности, представителями аристократической, жреческой «партии» саддукеев, вынужден был бежать в Ефремские горы. (См.: *Иосиф, Война*, I, 95; *idem*, *Древности*, XIII, 379.) Власть же в Иерусалиме на некоторое время захватили фарисеи со своими многотысячными сторонниками. (Ср.: *Иосиф, Война*, I, 98; *idem*, *Древности*, XIII, 383.) Именно об этом, как нам представляется, и может идти речь в следующем отрывке Комментария — 4QpNah 2:2—6: «"Горе городу крови (Наум имеет в виду столицу Ассирийского царства Ниневию. — И. Т.), весь он полон [обмана и грабе]жа" (Наум. 3:1). Истолкование этого: имеется в виду город Ефрема (т. е., по-видимому, Иерусалим, захваченный фарисеями. — И. Т.), толкователи скользкого к Концу дней, которые в обмане и лжи [рас]хаживают. "Не прекращается в ней (имеется в виду Ниневия. — И. Т.) злодейство, слышны свист бичей и грохот колес, скачут кони и подпрыгивают колесницы, несутся всадники, видны сверкание мечей и блеск копий и множество пронзенных, груды тел и нет конца трупам, и спотыкаются они о трупы" (Наум. 3:1—3). Истолкование этого: имеется в виду власть (или: "властвование". — И. Т.) толкователей скользкого (מְשַׁלַּת דּוֹרֵשׁי הַחֲלָקוֹת), в общине которых не переводится иноземный меч (здесь, по-видимому, намек на призвание восставшими

фарисеями на помощь Деметрия III Евкера. — *И. Т.*), пленение и грабеж, и разжигание междоусобной борьбы³⁸² (וַחֲרוֹר בִּינֹתָם), и уход в изгнание из страха перед врагом (здесь комментатор, вероятно, напоминает о деятельности фарисеев во время гражданской войны. — *И. Т.*); и множество трупов грешников падает в их дни (т. е. в период их временной победы. — *И. Т.*), и нет числа трупам, и даже спотыкаются о них из-за их преступного совета (здесь, по-видимому, намек на расправы, учиняемые фарисеями в столице и на других контролируемых ими территориях, над своими не успевшими скрыться противниками. — *И. Т.*)). Прежде чем перейти к рассмотрению следующего отрывка из 4QpNah, хотелось бы обратить внимание на то, что именно фраза «власть толкователей скользкого» (4QpNah 2:4) служит в качестве основного аргумента тех, кто полагает, что в тексте второй (за исключением первой строки), третьей и четвертой колонок Комментария на книгу Наума получили отражение события, имевшие место в Иудее по смерти Яннай, в период правления Александры Саломеи или Гиркана II, поскольку последние в своей деятельности опирались на фарисеев. К этому вопросу мы еще вернемся, здесь же отметим, что вслед за только что рассмотренным текстом, автор Комментария приводит стихи с 5-го по 7-й 3-й главы книга Наума, где пророком предрекается гибель и опустошение Ниневии, и экстраполирует данное предсказание на «Ефрема», «толкователей скользкого», т. е. фарисеев. Далее, начиная с 7-й строки 3-й колонки Комментария на книгу Наума и до конца произведения, речь в тексте идет о судьбе группировки «Манассия», противостоящей группировкам, фигурирующим в Комментарии под условными обозначениями «Ефрем» (т. е. фарисеи) и «Иуда» (т. е. кумраниты-ессеи; см. выше, гл. II, 1, § 4 и 2, § 1)³⁸³. По мнению большинства исследователей, члены секты «Манассия», охарактеризованные в 4QpNah 3:9 как «великие» и «знатные» — это представители аристократической, жреческой секты саддукеев, на которых опирался Александр Яннай, и которые в войне против фарисеев сражались на его стороне. Комментируя стих 8-й 3-й главы книги Наума, где пророк говорит о разгроме ассирийцами Но-Амона, т. е. Фив, в 663 г. до н. э., автор 4QpNah уподобляет этот египетский город и его защитников «витязям войны» (גִּבּוֹרֵי מַלְחָמָה) «Манассии», т. е. саддукейским воинам, и далее «истолковывает» данный стих как относящийся к разгрому «войска» (חֵיל) этой группировки. «Ефрем» же, т. е. фарисеи, сражавшиеся в битве у города

³⁸² По поводу данного перевода см., например: *Амусин, Тексты...*, с. 225.

³⁸³ Ср. *Ис.* 9:18—20; ср. также *Суд.* 8:1—3, 12:1—6.

Сихем в 88 г. до н. э. на стороне Деметрия III, коррелируются в данном отрывке с ассирийцами. В связи со сказанным хотелось бы напомнить, что именно в 88 г. до н. э. Фивы, принимавшие участие в народном восстании, после предшествующей трехлетней осады были взяты и подвергнуты опустошению египетским царем Птолемеем IX Сотером II (Латиром). Если это событие попало в поле зрения кумранитов, то сравнение потерпевших военное поражение саддукеев с египетскими Фивами приобретало в том году особое звучание.

Большое значение для идентификации и датировки событий, отраженных в Комментариях на книгу Наума, имеет текст 4QpNah 4:1—4, который гласит: «"Но и они (Наум здесь имеет в виду Фивы. — И. Т.) в изгнание, в плен пошли, и их младенцев разбивают об углы всех улиц, судьба их знатных решается жребием, и их великие закованы в цепи" (Наум. 3:10). Истолкование этого: имеется в виду Манассия в последний период, когда падает (חשפל; букв. "понижается". — И. Т.) его царство (или: "царствование"; מלכותו. — И. Т.) в Из[раиле]... жены его, младенцы и дети его идут (ילכו) в плен, его воины и знатные [падают] от меча». Судя по тому, что глаголы חשפל («понижаться») и הלך («уходить», «идти») употреблены здесь в форме несовершенного вида, можно говорить о том, что «царство» «Манассии», т. е. придворной аристократической «партии» саддукеев, на которых опирался царь Александр (см. e. g.: Иосиф, Война, I, 113—114; *idem*, Древности, XIII, 411—414; ср. 4Q448 2:8, 3:6 (!)), не пало ко времени создания Комментария, хотя и сильно пошатнулось. Это, между прочим, вступает в противоречие с позицией тех, кто полагает, что в тексте колонок со второй (за исключением первой строки) по четвертую включительно получили отражение события периода *единовластия* фарисеев, что отличало время правления Александры Саломеи и ее сына Гиркана II.

В следующем тексте — 4QpNah 4:4—9 — прозорливый комментатор предвещает, что, несмотря на улыбку фортуны, участь «Ефрема», т. е. фарисеев, не будет отличаться от участи «Манассии»; и даже мощные укрепления Иерусалима им не помогут.

И действительно, триумф фарисеев оказался недолгим. Из сочинений «Иудейская война» (I, 95) и «Древности» (XIII, 379) Иосифа Флавия мы знаем, что через некоторое время после битвы при Сихеме, в том же 88 г. до н. э., 6000 тысяч повстанцев (в т. ч., по-видимому, большинство фарисеев) по неизвестной причине (возможно, из боязни, что языческий царь Деметрий Евкер овладеет святым градом Иерусалимом) неожиданно перешли на сторону

Янная и оставшихся верными ему саддукеев. Возможно, что именно на это событие и намекает автор Комментария в тексте 4QpNah 4:1, где говорится следующее: «"Пут и ливийцы пришли к тебе (Наум имеет в виду город Фивы. — *И. Т.*) на помощь" (Наум. 3:9). Истолкование этого: они — это нечестив[цы], дом Пелега (בית פלג) (ср. Быт. 10:25, Юб. 8:8; букв. "дом разделения"); ср. CD 20:22—24, где под этим обозначением, очевидно, подразумеваются фарисеи. — *И. Т.*), присоединившиеся к Манассии (הנלרים על מנשה)». Известно также, что вскоре после этого события Деметрий III Евкер вынужден был покинуть Иудею из-за начавшихся в Сирии междоусобиц. Это дало возможность Александру Яннаю нанести инсургентам в конце (?) 88 г. до н. э. сокрушительное поражение, захватить Иерусалим и окончательно расправиться с теми из повстанцев, кто не успел бежать из Иудеи. Но эти события, по-видимому, не попали в поле зрения нашего комментатора. Обстановка в стране, отраженная в кумранском Комментарии на Наума, может быть охарактеризована как *двоевластие* фарисеев и саддукеев во главе с царем Александром — ситуация, просуществовавшая всего несколько месяцев (?) 88 г. до н. э. Следовательно, данное произведение, как нам представляется, могло быть создано только в том же 88 г. до н. э.

Особое значение для датировки Комментария на Наума и идентификации личности, скрывающейся под обозначением Яростный молодой лев, имеет, на наш взгляд, текст 4QpNah 2:8—9, где говорится, что по вине «Ефрема», т. е. фарисеев, «погибнут (יובדו)» города и роды, *цари* (מלכים), начальники, знатные и правители, священники и народ вместе с присоединившимися прозелитами». Поскольку, как было показано выше, в кумранских текстах дифференцируются понятия «царь», «царство», «царствование» и «правитель», «правление», можно в свете процитированного пассажа говорить о том, что современный автору Комментария глава Иудейского государства (а таковым, бесспорно, являлся, судя по приведенным текстам 4QpNah (ср. также 4QpHos^b, fr. 2), Яростный молодой лев) носил титул «царя». Как уже отмечалось, до 63 г. до н. э., т. е. до времени, когда Помпей захватил Иудею и лишил ее права иметь царя, в стране было пять человек, носивших этот титул (имеется в виду, конечно, эллинистический период): Аристокбул I (104—103), Александр Яннай (103—76), Александра Саломея (76—67), Гиркан II (3 месяца в 67 г. до н. э.) и Аристокбул II (67—63). Очевидно, что кратковременные царствования обоих Аристокбулов и Гиркана могут быть исключены из поля зрения, во-первых, потому что деяния этих людей никак не согласуются с тем, что го-

ворится в Комментариях на книгу Наума о Яростном молодом льве и, во-вторых, потому что никто из упомянутых лиц не был современником Деметрия III Евкера, умершего в 88/87 гг. до н. э. Следовательно, единственным кандидатом на «роль» Яростного молодого льва остается царь и первосвященник Александр Яннай, которому ко времени начала массовых жестоких расправ с восставшими (когда, вероятно, и возникла эта кличка) было 32 года. Здесь же отметим, что в пользу предположения о том, что 63 г. до н. э. является *terminus ante quem* создания кумранского Комментария на книгу пророка Наума свидетельствует, кроме вышеприведенного отрывка 4QpNah 2:8—10, также фрагмент 4QpNah 1:3—4: «...от Антиоха до того времени, когда появятся правители киттиев, и затем будет попра-на (ואחר תרמס) [страна (הארץ) (или: "Иерусалим"; ср. 4QpNah 1:1—2 (!)). — И. Т.])...» Контекст (и, прежде всего, наречие תמס («затем»)) предполагает, что несовершенный вид глагола נרמס (*niph. sing. fem.*; от רמס («попирать», «топтать»)) соответствует здесь будущему времени, а субъектом действия будут являться «киттии», т. е. римляне периода Республики (см. выше, гл. II, 1, § 5). Следовательно, появление в Иудее воинства «киттиев»-римлян рассматривается автором Комментария как событие будущего³⁸⁴.

Заключая рассмотрение Комментария на Наума, созданного *ex hypothesi* в 88 г. до н. э., заметим, что, согласно 4QpNah 2:2, 3:3 и 4:3, отраженные в нем события происходят, по мнению его автора, накануне Конца дней («к Концу дней»), «в конце» «последнего периода», непосредственно предшествующего наступлению Эсхатона (см. выше, гл. II, 2, § 1). В этой связи уместно упомянуть высказанное ранее предположение, согласно которому кумраниты одно время, вероятно, ожидали, что Конец дней может наступить *circa* 87/86 гг. до н. э. (См. также: Иосиф, Древности, XII, 322; *idem*, Война, I, 70 (!).)

³⁸⁴ Дошедшие до нас рукописи кумранских Комментариев на книги пророков Аввакума (1QpHab) и Наума (4QpNah) палеографически датируются *ca.* 30—1 гг. до н. э. (т. н. раннеиудейский рукописный шрифт). (См. *e. g.*: Cross, Development..., p. 198, n. 119; Birnbaum, Script..., pp. 138—143; см. также: Avigad, Paleography..., p. 70; Thiering, Redating..., pp. 46f.; Callaway, History..., pp. 56—60.) Возникает вопрос: с какой целью эти произведения переписывались через десятилетия после их создания? Ответ, как кажется, очевиден. То, что ряд высказанных в данных Комментариях предсказаний (в т. ч. появление «киттиев»-римлян на территории Иудеи (QpHab, QpNah), мучительная скорая смерть Нечестивого священника II — Александра Янная (QpHab), разгром «толкователей скользкого» — фарисеев (QpNah) etc.) с точностью исполнились, должно было лишний раз убедить кумранитов, что и другие зафиксированные в данных произведениях предвещения (как-то: приход Мессии, конечный триумф сынов Света, наступление Эсхатона и установление Царствия Божьего) непременно осуществятся.

3. ЕССЕЙСКО-КУМРАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ I в. до н. э.—74 г. н. э. ЕССЕИ ПОСЛЕ РАЗРУШЕНИЯ ВТОРОГО ХРАМА

I

Об истории есеевско-кумранского движения во второй половине I в. до н. э.—I в. н. э. нам известно крайне мало. Согласно сообщениям Филона Александрийского, к началу нашей эры есеевские конгрегации и общины терапевтов существовали «повсюду» (т. е. во всей еврейской диаспоре), «ибо надлежало приобщиться к совершенной добродетели и Элладе и варварам». (См.: О созерцательной жизни, 21; О том, что каждый добродетельный свободен, 75, 76, 85; ср.: *Епифаний*, Панарион, XXXIX, 5, 1)³⁸⁵. В Палестине в I в. н. э. проживало, по словам Филона и Иосифа Флавия, более 4 000 есеев (О том, что каждый добродетельный свободен, 75; Древности, XVIII, 20) в городах, деревнях и станах (Апология, (I); ср. CD, 1QpHab 12:9—10). Согласно сочинениям Иосифа «Иудейская война», II, 111—113 и «Древности», XV, 371—379, XVII, 346—348, есеев пользовались уважением и покровительством Ирода Великого (37—4 гг. до н. э.) и, по-видимому, его сына Ирода Архелая (4 г. до н. э.—6 г. н. э.). В этой связи заметим, что в раввинистической литературе неоднократно говорится о благорасположении Ирода I к бэзтусеям³⁸⁶, которые, как мы попытались показать выше (гл. II, 1, § 4), являлись одним из течений есеевского движения. (Ср. *М. Хагига*, II, 2 и Древности, XV, 371—379; ср. также Древности, XV, 320—322; XVII, 78.) Укажем также на предположение К. Даниэля, согласно которому упоминаемые в Евангелиях «иродиане» (*Матф.* 22:16, *Мк.* 3:6, 12:13; ср. *Мк.* 8:15) и «те, кто пребывают в домах царских» (*Матф.* 11:7—8, *Лк.* 7:24—29; ср. *М. Хагига*, II, 2 и Древности, XV, 371—379), — это не кто иные, как есеев³⁸⁷.

³⁸⁵ См. также *e. g.*: *Daniel*, *Mention paulinienne...*, pp. 553—567; *Negoïtsa*, *Essenes...*, pp. 519, 522; *Амусин*, *Тексты...*, с. 387, pp. 9.

³⁸⁶ См. *e. g.*: *S. Dubnow*, *Die alte Geschichte des jüdischen Volkes*, Berlin 1925, Bd. I, S. 191; *Daniel*, *Hérodiens...*, p. 49, n. 66.

³⁸⁷ *Hérodiens...*, pp. 31—54; *Nouveaux arguments...*, pp. 397—402; *Les Esséniens et «Ceux qui sont dans les maisons des rois»* (*Matthieu* 11, 7—8 et *Luc* 7, 24—25), RQ 2 (1967), pp. 261—278. В пользу отождествления «иродиан» с есееями высказывается и И. Ядин (см. *e. g.*: *Temple Scroll*, 1977, vol. I, pp. 111f.; *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect*, New York 1985, pp. 78—83). Ср., однако: *W. Braun*, *Were the New Testament Herodians Essenes? A Critique of an Hypothesis*, RQ 53 (1989), pp. 75—88.

(Ср. *Мк.* 8:15 и *Матф.* 16:12, где «закваска Иродова» (т. е. закваска иродиан) = «учение τῶν Σαδδουκαίων» (зд. цадокидов-ессеев (?); см. также выше, гл. II, 1, § 4; ср., однако: *Иосиф*, *Война*, I, 319; *idem*, *Древности*, XIV, 450; *Епифаний*, *Панарион*, XX, 1—2; *Псевдо-Тертуллиан*, *Против всех ересей*, I, 1; *Иероним*, *Против Люцифера*, 23.) Как бы то ни было, покровительство и расположение Ирода было крайне важно для кумранитов, поскольку в 31 г. до н. э. их поселение было разрушено вследствие землетрясения³⁸⁸ (конец археологического периода I), и они вплоть до конца I в. до н. э. (начало археологического периода II) проживали вне Кумрана (вероятнее всего, в Иерусалиме; ср. *Древности*, XV, 371—379 и *М. Хагига*, II, 2; *Война*, II, 111—113 и *Древности*, XVII, 346—348; ср. также *Древности*, XV, 380—390 и 11QT (!)³⁸⁹).

Возвращаясь к вопросу о возможных упоминаниях ессеев в новозаветных произведениях, отметим также предположения К. Даниэля о том, что они подразумеваются в *Матф.* 7:15 под обозначением «лжепророки»³⁹⁰ (ср.: *Иосиф*, *Война*, I, 78—80, II, 111—113; *idem*, *Древности*, XIII, 311—313, XV, 371—379, XVII, 346—348), в *2 Кор.* 2:17 — под наименованием «многие»³⁹¹ (οἱ πολλοί; ср. евр. הרבים («многие»)), служившее в качестве самообозначения полноправных членов Кумранской общины (ср. также: *Иосиф*, *Древности*, XVIII, 22 !)), а в *Матф.* 19:12 названы «евнухами»³⁹² (ср.: *Филон*, *Апология*, (14), *idem*, *О созерцательной жизни*, *passim*, *Плиний Старший*, *Естественная история*, V, 17, 43, где говорится о безбрачии всех ессеев; ср. также: *Иосиф*, *Война*, II, 120 и *idem*, *Древности*, XVIII, 21, где сообщается, что лишь одна из ветвей ессейского движения отвергает брак). Обращает на себя внимание также гипотеза Х. Шёпса, который, исходя из того, что одним из наименований членов Кумранской общины было בהמות («звери», «животные (дикие или домашние)»; 1QpHab 12:4—5, ср. CD 19:7—9, *1 Ен.*, 90, *Зав. Иосифа*, 19 (!))³⁹³, предположил, что в тексте *Мк.* 1:13, где говорится о пребывании Иисуса в пустыне³⁹⁴ «со зверями (μετὰ τῶν θηρίων)», под θηρία («звери», «животные (обычно дикие)») подра-

³⁸⁸ Об этом землетрясении сообщается в сочинениях Иосифа Флавия «Иудейская Война», I, 370 и «Древности», XV, 121.

³⁸⁹ См. также: *Daniel*, *Nouveaux arguments...*, pp. 397—402; *Yadin*, *Temple Scroll*, 1977, vol. I, pp. 111f.; *idem*, *Hidden Law...*, pp. 78—83.

³⁹⁰ «Faux Prophètes»..., pp. 45—80.

³⁹¹ Mention paulinienne..., pp. 353—368.

³⁹² Esséniens et Eunuques (Matthieu, 19, 10—12), RQ 23 (1968), pp. 353—390.

³⁹³ См. также: *Yadin*, *Scroll of War...*, p. 67, n. 24; ср.: *Thiering*, *Redating...*, pp. 97—100.

³⁹⁴ Ср. *Матф.* 4:1—11, *Лк.* 4:1—13.

зумеваются кумраниты-ессей³⁹⁵. В связи с данным предположением упомянем, что в тексте *1 Кор.* 15:32 апостол Павел говорит, что он «боролся со зверями в Ефесе» («...ἐθριονόχησα ἐν Ἐφέσῳ ...»). Судя по тому, что нам известно о деятельности Павла (человека болезненного и физически крайне слабого; ср. *е. г.* *2 Кор.* 12:7—9, *Гал.* 4:13—14; ср. также «Историю Павла» (II в.)) в этом малоазийском городе, «борьбу со зверями», по-видимому, не следует понимать здесь в прямом смысле как состязание на арене цирка, но, как кажется, нужно воспринимать фигурально, а именно — как полемику с некоей враждебной христианам-паулинистам группой (с одним из «худых сообществ» (ὁμίαι κακαί), упомянутых в *1 Кор.* 15:33 (?)), возможно, с местными ессеями. В этой связи уместно отметить, что в писаниях апостола Павла, и особенно в Послании к *ефесянам*³⁹⁶, во многих случаях обнаруживается резкая антиессейская полемика³⁹⁷.

Ряд данных позволяет предположить, что некоторые ессейские общины принимали участие в патриотическом движении за освобождение Иудеи от римского господства и даже в вооруженном восстании 66—74 гг. до н. э. Так, Ипполит Римский сообщает в «Опровержении всех ересей», IX, 26, 2 о существовании ессейской группировки, члены которой, «когда услышат, что кто-нибудь спорит о Боге и его законах, то, если он необрезанный, подстерегают его одного в каком-нибудь месте и угрожают убить, если он не будет обрезан. Того, кто не соглашается повиноваться, не щадят и

³⁹⁵ Beobachtungen..., SS. 77f. О возможных контактах Иисуса с кумранитами см. также: B. Hjerl-Hansen, Did Christ know the Qumran Sect? — RQ 4 (1959), pp. 495—508. Ср.: Charlesworth (ed.), Jesus.

В Евангелии по Иоанну эпизод, связанный с сорокадневным пребыванием галилейского Учителя в пустыне, отсутствует. В этом произведении, однако, на посещение Иисусом Хирбет-Кумрана, возможно, намекает текст 1:11, где говорится, что Иисус: «Свет» (τὸ φῶς) «пришел к своим, но свои его не приняли (εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον)». Пассаж *Ин.* 1:12—13 позволяет предположить, что под «своими» в 1:11 подразумеваются не иудеи вообще, а некая религиозная группа. Не исключена возможность, что речь здесь идет о близких в идеологическом отношении к первым христианам кумранитам-ессеям, напряженно ожидавшим пришествия («возвращения») Мессии (*ex hypothesi* Учителя праведности *redivivus*), каковым мог провозгласить себя, придя к ним, Иисус. (Ср. *Матф.* 23:8—10, 24:23—27; ср. также 11QMelch и Послание к евреям; ср. также тексты *Матф.* 14:1—2, 16:13—14, *Мк.* 6:14—16, 8:27—28 и *Лк.* 9:7—9, 18—19, согласно которым некоторые иудеи (в т. ч. тетрарх Галилеи и Перен Ирод Антипа [4 г. до н. э.—39 г. н. э.]) первоначально восприняли Иисуса в качестве *воскресшего Иоанна Крестителя* (а некоторые — как сошедшего с небес Илию или одного из воскресших древних пророков).)

³⁹⁶ Это послание обычно относят к т. н. девтеропавлинистским писаниям.

³⁹⁷ См. *е. г.*: Daniel, Mention paulinienne..., pp. 353—368. Ср.: J. Murphy-O'Connor, J. H. Charlesworth (ed.), Paul and the Dead Sea Scrolls, New York 1990.

убивают. Отсюда они получили имя зелотов (Ζηλωταί), некоторые же называют их сикариями (Σικάριοι)³⁹⁸. Другие же из них никого не признают властителем, кроме Бога, даже если кого из них мучают или убивают»³⁹⁹. Судя по приведенному пассажиру, часть ессеев незадолго до начала Первой Иудейской войны присоединились к золото-сикарийскому движению. Указание на это объединение можно усмотреть, на наш взгляд, и в сочинении Иосифа Флавия «Иудейская война», II, 254—265. В данном отрывке говорится о том, что около 55 г. н. э. в Иудее начинает функционировать террористическая группировка т. н. сикариев (от лат. *sica* — «кривой кинжал»), составлявших радикальное крыло религиозно-политического движения зелотов («ревнителей»), которые почитали Господа Бога единственным правителем страны и ставили своей целью освобождение Иудеи от римского владычества (см. *e. g.*: Иосиф, Война, II, 118; *idem*, Древности, XVIII, 23)⁴⁰⁰. «Одновременно с этими (*sc.* сикариями. — *И. Т.*) возникла другая группировка (στίφος; букв. "сомкнутый строй", "боевая колонна" (ср. евр. эквивалент — כַּחֲמַץ, многократно использующийся в Свитке войны для обозначения боевых порядков "сынов Света"). — *И. Т.*) злодеев, с более чистыми руками, но и более нечестивыми стремлениями, которые не менее убийц (*sc.* сикариев. — *И. Т.*) нарушали мир города (*sc.* Иерусалима. — *И. Т.*). Прельстители и обманщики, они под видом божественного вдохновения стремились к восстанию и коренным переменам (μεταβολάς), подталкивали народ к безумствам, выводили его в пустыню (εἰς τὴν ἐρημίαν; *sc.* Иудейскую пустыню. — *И. Т.*), уверяя, что Бог явит им там знамения освобождения (σημεῖα ἐλευθερίας; ср. *Матф.* 24:24: "...восстанут ...лжепророки и явят великие знамения... скажут вам: "Вот, Он в пустыне..."⁴⁰¹. — *И. Т.*)» Вскоре «обманщики и разбойники (λῃστροῖ — часто встречающееся у Иосифа и в Евангелиях (?) обозначение сикариев (вар. λῃσταί; ср. талмудическое לִיטְטִין). — *И. Т.*) объединились (συναχθέντες), побуждая многих к возмущению, увещывая их отстаивать свою независимость, и угрожая убивать тех, кто подчинился римскому гос-

³⁹⁸ Зелотов и сикариев отождествляет с ессеями и христианский автор Иоанн Златоуст (Хрисостом) [344/354—407] в «Проповедях о Деяниях апостолов» (400/401 гг. н. э.), 46, 3 (к *Деян.* 21:38). См.: *J.-P. Migne* (éd.), *Patrologia Graeca*, vol. 60, col. 324.

³⁹⁹ Ср.: Филон, О том, что каждый добродетельный свободен, 75, 91; *idem*, Апология, (1); Иосиф, Война, II, 119.

⁴⁰⁰ Подробно о золото-сикарийском движении см., например: *Г. М. Лившиц*, Класовая борьба в Иудее и восстания против Рима, Минск 1957; *M. Hengel*, *Die Zeloten*, Leiden 1961.

⁴⁰¹ Ср. также: *Hjerl-Hansen*, *Christ...*, pp. 495—508.

подставу, а также силой принуждать (к свободе) тех, кто добровольно предпочитает рабство». Не исключена возможность, что под «обманщиками» в приведенном тексте подразумеваются члены радикальной ессейской группировки. То же обстоятельство, что Иосиф прямо не называет их сектантскую принадлежность может быть объяснено его большой симпатией к ессеям и стремлением завуалировать их прямое массовое участие в антиримском движении (а также их мессианско-эсхатологические чаяния).

Косвенным свидетельством в пользу того, что, по крайней мере, часть ессеев участвовали в восстании против Рима в 66—74 гг. н. э. может служить также текст «Иудейской войны», II, 152, где Иосиф говорит о страшных пытках, которым подвергали римляне представителей этой секты. В этом же произведении историк сообщает, что военачальником округа Тамны в период Первой Иудейской войны был ессей Иоанн (II, 566—568; III, 9—12).

В пользу того, что собственно кумраниты в той или иной мере участвовали в войне с Римом говорят, как кажется, следующие два факта. Судя по данным археологических раскопок, кумранское поселение было атаковано римскими войсками, очевидно, X-м легионом из Кесарии — Legio X Fretensis, скорее всего, летом 68 г. н. э. (ср.: Иосиф, Война, IV, 449—450, 477, 486) и полностью разрушено (конец археологического периода II). Некоторым кумранитам, по-видимому, удалось бежать к сикариям в Масаду — последний оплот восставших иудеев, павший под ударами римлян в 74 г. н. э.⁴⁰² Об этом, как кажется, свидетельствует факт обнаружения при раскопках этой крепости фрагмента кумранского текста «Песни суббот-

⁴⁰² Иосиф Флавий сообщает в «Иудейской войне» (VII, 320—406), что когда падение Масады (евр. מְצָדָה — «крепость») стало неминуемым, лидер сикариев Елеазар бен-Йаир призвал осажденных «предпочесть смерть рабству». Повстанцы подожгли крепость, оставив нетронутыми лишь съестные припасы; затем мужчины убили своих жен и детей и избрали по жребию десять воинов, которые должны были заколоть всех остальных. Пронзив мечами своих товарищей, последние десять человек метали жребий между собою; тот, кому он выпал, умертвил девятерых и затем покончил с собой. Когда утром следующего дня римляне во главе с Флавием Сильвой через пробитую тараном брешь ворвались в пылавшую огнем Масаду, они обнаружили там 960 трупов, а также двух оставшихся в живых женщин и пятерых детей, которые спрятались в подземном водопроводном канале. Эти-то женщины и поведали римлянам о случившейся в крепости трагедии.

В январе 1965 г., во время археологических раскопок в Масаде, в груде мусора было обнаружено десять черепков с наспех написанными на них именами. Одно из них... Бенйаир. И. Ядин допускает, что с помощью этих черепков и метали жребий последние 10 защитников Масады.

него всесожжения»⁴⁰³ (MasShirShabb; ср. 4Q400—407 (ShirShabb^{a-h}), 11Q17 (ShirShabb)).

II

Абсолютное большинство исследователей полагают, что ессейское движение прекратило свое существование после подавления римлянами восстания 66—74 гг. н. э. (ср., тем не менее: *Плиний Старший*, *Естественная история*, V, 17, 73; *Епифаний*, Панарион, XIX, 1—2, XX, 3, 1—4⁴⁰⁴). Некоторые исследователи⁴⁰⁵, и в том числе автор этих строк, полагают, что часть ессеев влились в иудео-христианские общины (ср. *е. г.* Послание к евреям; *Епифаний*, Панарион, XXIX). Судя по тексту «Панариона», XIX, ряд заиорданских ессейских общин трансформировались к началу II в. н. э. в секты сампсеев и элкасаитов. В свете кумранского текста Мидраш Мелхиседека (11QMelch; см. также 4Q'Amram^b, 4Q401 (ShirShabb^b) 11, 3; 22, 3) можно предположить, что часть ессеев присоединились к секте мелхиседекиан (а возможно, явились ее основателями; ср.: *Епифаний*, Панарион, LV)⁴⁰⁶. Наконец, отметим, что факт обнаружения в генизе каирской караитской синагоги средневековых копий кумранского сочинения — Дамасского документа, а также многочисленные параллели между идеологией и религиозной практикой кумранитов и караитов⁴⁰⁷ в определенной мере позволяют рассматривать последних в качестве духовных наследников ессеев. Таким образом, можно говорить о том, что носители некоторых кумранско-ессейских идей (вернее, их отголосков) существуют и по сей день (в частности, в Бахчисарае (Крым) и Тракае (Литва)).

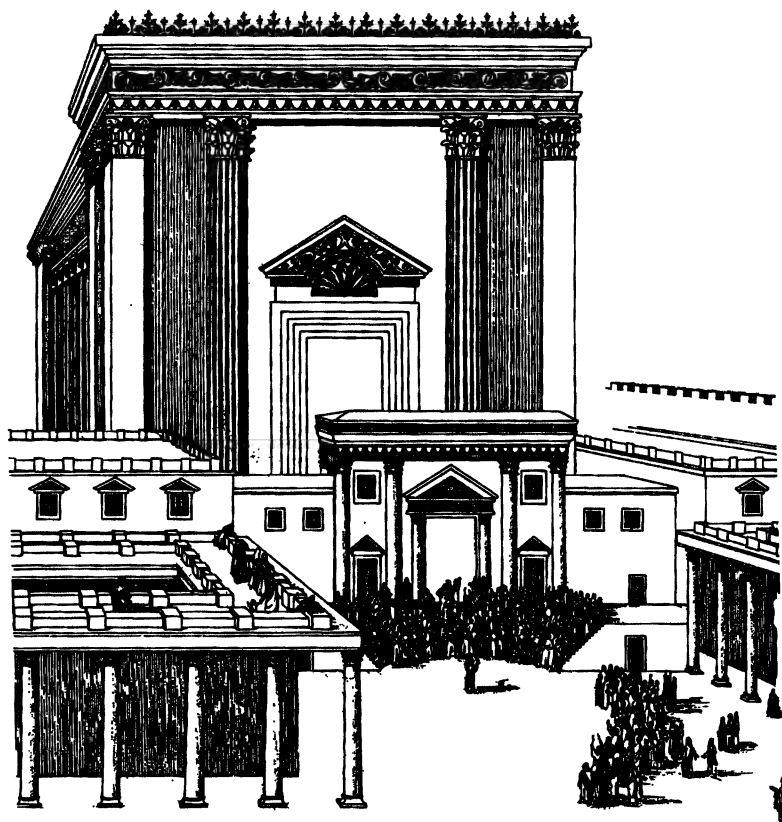
⁴⁰³ См. *е. г.*: Y. Yadin, Masada, Haifa 1966, pp. 173ff. (иср.).

⁴⁰⁴ Ср. также: *Negol'tsa*, Essenes..., pp. 517—530.

⁴⁰⁵ См. *е. г.*: Yadin, Hebrews..., pp. 38, 55; *Spicq*, Hébreaux..., p. 390; ср. pp. 370—373; *Kosmala*, Hebräer.

⁴⁰⁶ Ср.: И. Д. Амосин, Новый эсхатологический текст из Кумрана, ВДИ 3 (1967), сс. 45—62. О секте мелхиседекиан см. ниже, гл. III, 6, § 5.

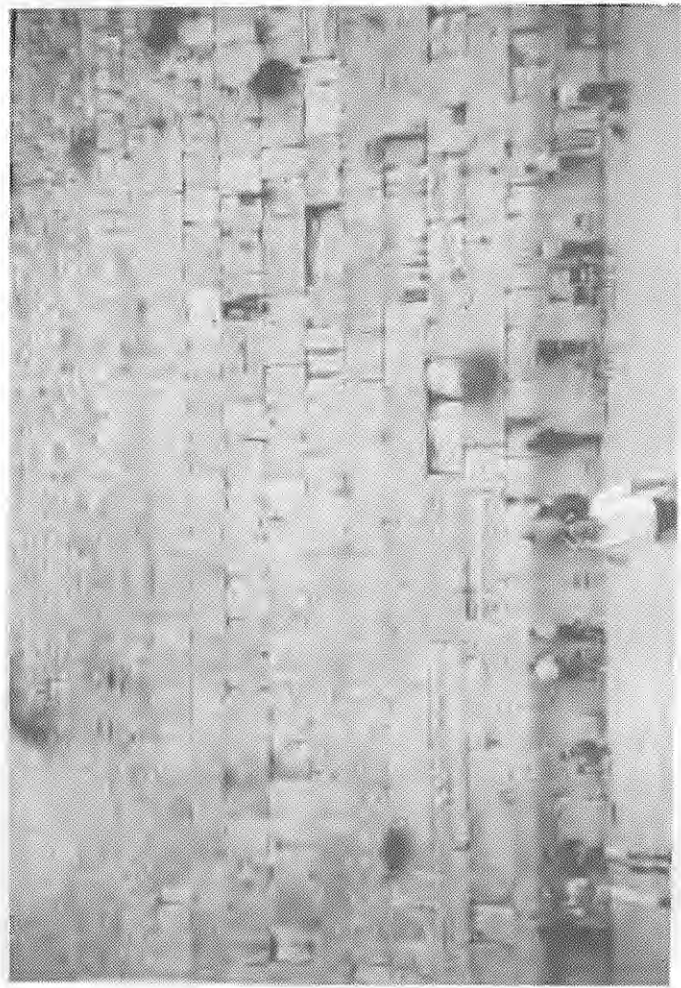
⁴⁰⁷ Подробно об этом см., например, в: N. Wieder, The Judean Scrolls and Karaism, London 1962; S. Szyszman, La Communauté de la Nouvelle Alliance et le Karaïsme, Institut International de Sociologie, XVI^e Congrès, Fasc. 3, Beaune 1954, pp. 189—202. С. Цейтлин полагал, что кумранские рукописи были созданы караитами. (См. *е. г.*: The Expression BeTALMUD in the Scrolls Militates against the Views of the Protagonists of their Antiquity, JQR 54 (1963), pp. 89—98; см. также: S. B. Hoenig, BeTALMUD and TALMUD, JQR 54 (1964), pp. 334—339.)



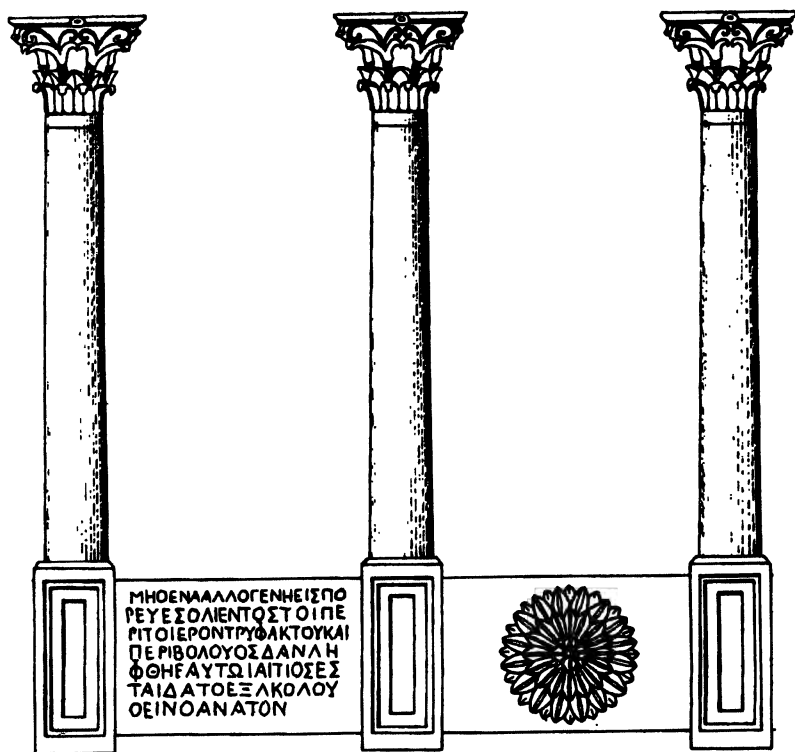
**Фасад Храма в период правления Ирода Великого
(реконструкция Y. Rachlin)**



Западная стена (в иудейской традиции — Стена плача) — часть уцелевшего после разрушения Второго Храма (70-й г. н. э.) западного участка подпорной стены, возведенной вокруг храмовой горы в правление Ирода Великого (фото р. З. Тантлевского)



**Над иродианской кладкой возвышается 19 рядов значительно меньших по размеру
каменной римской, византийской и позднейшей кладки (фото Т. А. Онтиной)**



Реконструкция возведенного на территории Храма
 сорега (балюстрады), за который неиудеистам
 было запрещено проходить
 (реконструкция M. Ritmeijer)



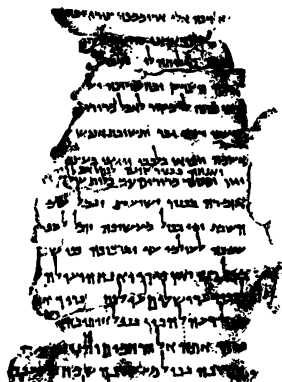
Масада

Фотография W. Braun

ועתה שמעו כל יודעי צדק ובינו במעשה
אל כי ריב לו עם כל גאון ומשפט ועשה בכל מצאנו
כי במעשה אשר עשונו חסדך פנו מישראל וממקד
ייתגב לבו ויזכרו טיח ראשנים השאר שאגדית
לישראלי ולא נתנם לכלה ובקץ חרון שנים שלוש מאות
ותשעם ליתק אותם ביד עבד נאצר מלך בבל
פקדם ונצמח מישראל ומאחזן שורש מטעת לחוש
את ארץ ישראל בטוב אדמתו ויבינו בעשם יודעי כי
אנשים אשכנזים הם ויהיו בעורים וממנן שוב חזק
שנים עשרים ויבן אל אל מעשיהם כי כלב שלם דר שוחו
ויקם להם מורה צדק להדריכם סדך לם ויודעי
לבינו אחזקים את אשר עשה בדור אדון בעת בגדים
הם שני דרך היא העם אשר היה נתב עליה כפרת סורידה
בסכוד ישראלי בעמוד אש הלצון אשר הטיף לישראל
מימי כיב ויתעם בתחל לאחדך להשאגבות עלם ולסור
מעטות צדק ולטע בטל אשד גבול ואשנים בעולתם למען
אחזקבתם את אלות סוית להסגרים וחרב נקמת נקם
סות מעבד אשר הדין בה קות יסכוד במחולות ויטפ
לפי סות ויכחח סאב חסואר ויצדק דשע וירשע צדק
ויעבדו סות יחד חוק ונודו של פש צדק ויבן חלבו
חמים תצא נפסם ויפס חרב ויסכו לריב עם וחד אף

ГЛАВА III

ЭВОЛЮЦИЯ МЕССИАНСКО-ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ¹



1. ПОМАЗАННИКИ (МЕССИИ) В ЕВРЕЙСКОЙ БИБЛИИ И ИНТЕРТЕСТАМЕНТАЛЬНОЙ («МЕЖЗАВЕТНОЙ») ЛИТЕРАТУРЕ

Прежде чем непосредственно перейти к рассмотрению кумранских мессианско-эсхатологических воззрений, мы хотели бы кратко осветить вопрос о том, кто подразумевается под термином «мессия» (מָשִׁיחַ [māšīāḥ]) в Библии и апокрифах и псевдэпиγραфах второй половины III—I вв. до н. э.

I

Еврейское слово māšīāḥ (ср. греч. μεσσίας от араб. mešīḥā') означает «помазанник», «помазанный» (греч. χριστός), sc. миром (или елеем) особого («священного») состава (см. Исх. 30:23—33). В еврейской Библии в качестве «помазанников» выступают цари (прежде всего, Давид и его потомки (e. g. 2 Сам. 2:4, 5:3, 19:22, 22:50—51 (= Пс. 18:50—51), 23:1, Ис. 11:10, Ам. 9:11—12, Ос. 3:5, Иер. 23:5, 33:15, Иез. 37:24, Авв. 3:13, Пс. 2:2, 89:39, 52, 132:10 (= 2 Хр. 6:42), 17 и т. д.), но также Саул из колена Вениаминова (1 Сам. 24:7, 11, 26:9, 11, 16, 23, 2 Сам. 1:14, 16 и т. д.), цари Северного царства (e. g. 1 Цар. 19:16а; ср. Сир. 48:8) и даже персидский царь Кир Великий (Ис. 45:1, Дан. 9:25 (?)) и сирийский царь Азаил

¹ Содержание настоящей главы основывается, главным образом, на материалах нашей диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук «Идеологические представления Кумранской общины (Учитель праведности и кумранский мессианизм)», защищенной в СПбФ Института востоковедения РАН 18 июня 1993 г. (Автореферат диссертации опубликован в Санкт-Петербурге в мае 1993 г.)

(1 Цар. 19:15)), первосвященники (е. г. Исх. 29:7, 29, 30:30, Лев. 4:3, 5, 16, 6:15, Числ. 35:25 и т. д.; ср. Исх. 28:41, 29:21, 30:30 и т. д. о помазании ааронидов) и пророки (1 Цар. 19:16b, 19b (ср. Сир. 48:8); ср. Ис. 61:1, Пс. 105:15 (= 1 Хр. 16:22)²; ср. также 1QM 11:7, CD 6:1, 4QD^d, fr. 2, 6, 4QD^e, fr. 9, 2:14, 4Q521, fr. 8, 9). Акт помазания миром символизировал божественное избрание личности для исполнения предначертаний Всевышнего, нисхождение на нее Духа Господа (см. е. г. 1 Сам. 10:1—10, 16:12—13, Ис. 11:1—4, Пс. 89:21—25), трансцендентной харизмы, а для священнослужителей являлся еще и актом их посвящения. В текстах 1 Цар. 19:16b, 19b, Ис. 61:1, где говорится о помазании пророка, глагол *נָשָׁא* употреблен не в прямом значении, а фигурально, для обозначения помазания Святым Духом и благодатью (ср. Пс. 89:21 и 25; употребление *mšh* в переносном значении засвидетельствовано еще в угаритском языке).

Уже в допленный период возникает идея об идеальном Царе, наделенном сверхъестественными качествами и даже некоторыми божественными атрибутами (см. Ис. 7:14—15 (недавидид, ср. 8:1—4); Ис. 9:6—7 и Мих. 5:2—4 (давидид)). Заметим, что в Мих. 5:2 можно также усмотреть указание на предсуществование светского Помазанника (с большой буквы). Основными функциями Царя будут: разгром внешних врагов, укрепление страны, установление социальной справедливости и суд над нечестивцами.

В период Вавилонского плена выкристаллизуются три различные мессианские концепции — Иеремии, Иезекиила и Второ-Исайи. В Иер. 23:5—6 и 33:14—26 выражается уверенность в том, что Господь «восстановит Давиду» «отрасль праведную (*רִצְיָא צֶמֶח*), и воцарится Царь», который возродит великий Израиль, и будет «царствовать мудро, и будет производить суд и правду на земле», и «имя его, которым будут называть его: "Господь — праведность наша" (или: "оправдание наше"; *יְרֵמְיָהוּ*. — И. Т.)». Иеремия также предвещает, что одновременно с восстановлением династии Давида возродится и династия (садокидская (?)) первосвященников (33:18). Несколькими годами позднее пророку Иезекиилу в «видениях Божьих» был явлен преображенный теократический Израиль, новый иерусалимский Храм, а также будущий духовный и светский глава государства — первосвященник из династии Садока и одновременно «князь» (*נָשִׂיא*) Израиля³ (гл. 40—48). Наконец, в конце периода

² В тексте Пс. 105:15 (= 1 Хр. 16:22) под «помазанниками», возможно, подразумеваются патриархи или весь израильский народ. Ср.: M. Smith, What is Implied by the Variety of Messianic Figures? — JBL 78(1959), p. 67.

³ Ср.: Zeitlin, Rise..., pp. 9; 451, n. 39.

Плена Второ-Исайя выдвигает идею о Рабе Господа — жреческом (?) Мессии (с большой буквы), «презренном и умаленном», который своими страданиями и мученической смертью искупит грехи человечества (Ис. 42:1—9, 49:1—7, 50:4—9, 52:13—53:12; см. особенно гл. 52 (стих 14), 53).

Дуальная концепция помазанников Иеремии получает свое развитие в пророчествах Захарии, отождествившего персидского наместника в Иудее давидида Зоровавеля и первосвященника-садокида Иисуса, сына Иоседекова, с «двумя сынами помазания» (Зах. 4:14; ср. 4:3, 12), т. е. светским помазанником (= «отрасль» Зах. 3:8, 6:12; ср. Иер. 23:5, 33:15) и жреческим помазанником. (Ср. Агг., 1—2). Однако, мечте о восстановлении династии Давида на иудейском престоле так и не суждено было осуществиться. Зоровавель вскоре сходит с политической арены, и функции светского и духовного руководителей сосредотачивает в своих руках одно лиц — первосвященник иерусалимского храма, который, как и предвидел Иезекиил, получает также титул מְשִׁיחַ («князь»)⁴. По-видимому, приблизительно в это время — в конце VI—первой половине V вв. до н. э. — среди иудеев получает распространение вера в появление эсхатологического «Священника с уримом и туммимом»⁵ (= жреческий и светский (?) Мессия; Езр. 2:63, Неем. 7:65).

Наконец, в самом позднем по времени создания произведении еврейской Библии, книге Даниила (165—164 гг. до н. э.), мы встречаемся с образом трансцендентного Мессии, подобного «сыну человеческому» (כֶּבֶד אֱנוֹשׁ), которого пошлет Всевышний «в Конце дней» для утверждения Царствия Божьего на земле (гл. 7; ср. 9:24—27, 12:13).

II

Переходя к обзору мессианских концепций в интертестаментальной («межзаветной») литературе, остановимся, прежде всего,

⁴ В первой половине II в. до н. э. с установлением номократии Синедриона титул מְשִׁיחַ стал применяться по отношению к главе этого высшего законодательного и судебного органа Иудеи. См. также: Zeitlin, Rise..., p. 203.

⁵ Букв. «огнями и совершенствами». Урим и туммим — культовые принадлежности, возлагавшиеся на (или в) судный наперсник первосвященника; при их посредстве можно было входить в общение со Всевышним. См. Исх. 28:30, Числ. 27:21, Втор. 33:8, 1 Сам. 28:6; ср. также: Иосиф, Древности, III, 214—218; Сота IX, 14; 4Q376, fr. 1. Судя по 1 Сам. 28:6, уримом могли пользоваться и светские лидеры общества (царь Саул); ср. также: Числ. 27:21 (Иисус Навин).

на соответствующих представлениях, отраженных в эфиопском Енохе (1 Ен.). В 1 Ен., 90 упоминаются жреческий Мессия (= «Баран» «с огромным рогом» — «Слово» 17C [nagar]) и светский Мессия (= «Белый бык»), пребывающие в Новом Иерусалиме и управляющие обществом преображенных праведников. В 1 Ен., 37—71 мы встречаемся с предсуществующим Мессией (= «Избранник» Бога, «Сын человеческий», «Праведник»), сидящем на престоле Бога, которому отдано владычество над мирозданием и «весь Суд»; он призван установить вечное Мессианское царство на земле. (Ср. 4 Ездр., 13.)

Книга Юбилеев обещает потомкам Левия (т. е. жреческим помазанникам) как духовную, так и светскую власть (30:18, 31:12—17, 32:1). В то же время в Юб. 31:18—20 упоминается светский помазанник из колена Иуды, который должен будет восстановить могучее, независимое еврейское государство.

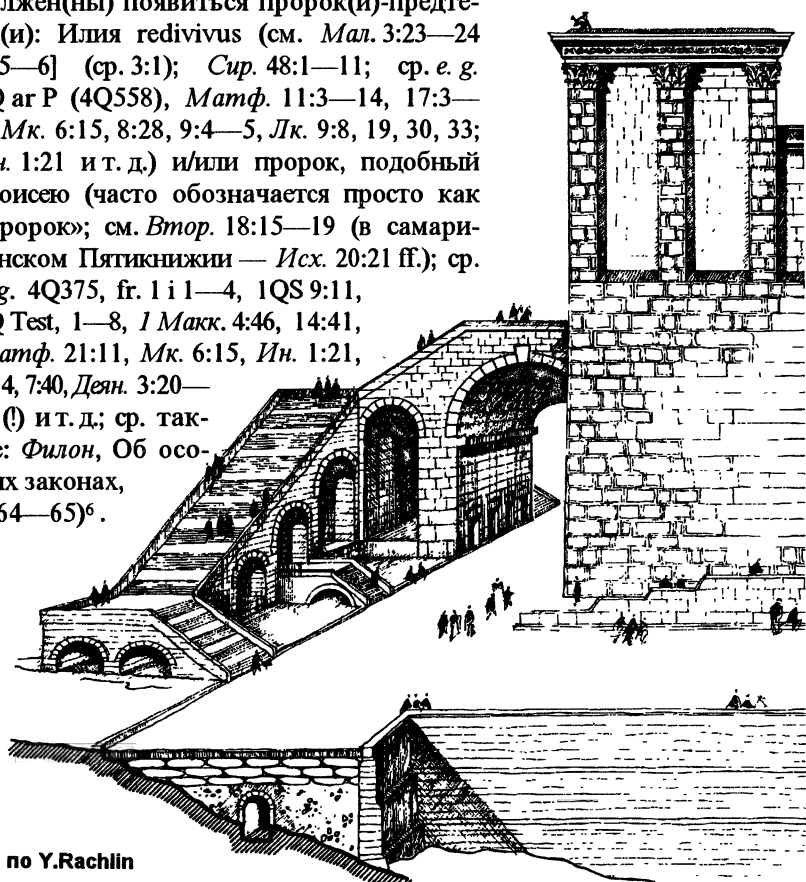
В Завещаниях 12 патриархов мы встречаемся с двумя различными мессианскими концепциями. В Завещаниях Симона (7:2), Иуды (21:1—5), Неффалима (8:2—3), Иосифа (19:8—11) и Гада (8:1) предвещается о появлении жреческого Мессии из колена Левия и светского Мессии из колена Иуды, причем последний будет подчинен первому (в отличие от допленного периода, когда царь доминировал над первосвященником; ср. Сир. 44:23—49:13), ибо Иуде «дано то, что на земле», а Левию — «то, что на небе» (Зав. Иуды 21:3). (Ср. 1Q21 (Завещание Левия на арамейском языке), fr. 1, 2: «...царство священства (מַלְכוּת כֹּהֲנִית) больше, чем царство...» (ср. 4Q213—214, fr. 4, 2:15—19, Зав. Левия (греч. версия) 2:11, 8:13—15, 18:3)). В Завещаниях же Рувима (6:7—12), Левия (8:13—14; ср. 18:3), Дана (5:10—11) и Вениамина (11:2; ср. 9:2—5) фигурирует Мессия из колена Левия, совмещающий функции Первосвященника, Царя и «пророка Всевышнего» (Зав. Левия 8:15 (ср., однако, 2:11); ср.: Иосиф, Древности, XIII, 299—300).

В т. н. «Оракулах Сивиллы» (III, 652—713, 767—784) предвещается о появлении Царя-миротворца, который сумеет обеспечить благоденствие, и, прежде всего, социальную гармонию, по всей земле. (Ср. Ис., 11.)

Наконец, автор(ы) Псалмов Соломона предвидит(ят) появление Мессии-Царя, «сына Давидова», который освободит страну от иноземного ига, разгромит всех внешних врагов Иудеи и покорит многие народы (17:23—38; ср. Филон, О жизни Моисея, I, 289—291 (!); Иосиф, Война, VI, 312; 2 Бар. 40:1—2; 4 Ездр. 12:32—34; Тацит, Истории, V, 13; Светоний, Веспасиан, 4), а также жреческого

Мессии, который «направит каждого по пути праведности» и, в конечном счете, приведет всех иудеев к Господу (18:6—10).

Ряд дополнительных аспектов мессианских концепций, отраженных в еврейской Библии и интертестаментальной литературе, будут рассмотрены ниже в связи с анализом соответствующих представлений Кумранской общины. Здесь же отметим только, что в эпоху эллинизма и ранний период римского господства среди иудеев получило широкое распространение верование, согласно которому незадолго до прихода Мессии(й) и наступления Конца дней должен(ны) появиться пророк(и)-предтеча(и): Илия *redivivus* (см. *Мал.* 3:23—24 [4:5—6] (ср. 3:1); *Сир.* 48:1—11; ср. *e. g.* 4Q ar P (4Q558), *Матф.* 11:3—14, 17:3—4, *Мк.* 6:15, 8:28, 9:4—5, *Лк.* 9:8, 19, 30, 33; *Ин.* 1:21 и т. д.) и/или пророк, подобный Моисею (часто обозначается просто как «пророк»; см. *Втор.* 18:15—19 (в самаритянском Пятикнижии — *Исх.* 20:21 ff.); ср. *e. g.* 4Q375, fr. 1 i 1—4, 1QS 9:11, 4Q Test, 1—8, 1 Макк. 4:46, 14:41, *Матф.* 21:11, *Мк.* 6:15, *Ин.* 1:21, 6:14, 7:40, *Деян.* 3:20—24 (!) и т. д.; ср. также: *Филон*, Об особых законах, I, 64—65)⁶.



no Y. Rachlin

⁶ О концепции пророка-предтечи см., например, в: *S. Mowinkel*, *He That Cometh*, New York 1956, pp. 298—302 и др.; *K. Schubert*, *Die Religion des Judentums*, Leipzig 1992, SS. 86—88, 107f.

2. ОСНОВНЫЕ НАУЧНЫЕ КОНЦЕПЦИИ ЭВОЛЮЦИИ КУМРАНСКИХ МЕССИАНСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

К настоящему времени в кумранологии выкристаллизовались два подхода и, соответственно, два направления в рассмотрении мессианской концепции общины, которые условно можно было бы назвать как «статический» и «эволюционный». Так, многие исследователи придерживаются той точки зрения, что основные доктрины кумранского мессианизма (и прежде всего, центральное, по их мнению, положение — дуализм Мессий (помазанников), жреческого и светского), раз появившись, уже не претерпевали с течением времени существенных изменений⁷. В то же время, ряд исследователей (прежде всего, Ж. Старки⁸, Дж. Фитцмайер⁹, Р. Браун¹⁰, А. Како¹¹, Ф. Стрикерт¹², Дж. Брук¹³)¹⁴ справедливо, на наш взгляд, по-

⁷ См., например: *M. Burrows*, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, N. Y., 1958, pp. 297—311; *W. S. LaSor*, *The Messiah of Aaron and Israel*, VT 6 (1956), pp. 425—449; *K. G. Kuhn*, *The Two Messiahs of Aaron and Israel* [in:] *The Scrolls and the New Testament*, ed. by *K. Stendahl*, N. Y. 1957, pp. 54—64, 256—259; *idem*, *Die beiden Messias in den Qumrantexten und die Messiasvorstellung in der rabbinischen Literatur*, ZAW 70 (1958), SS. 200—208; *Cross*, *Library...*, pp. 219—221; *J. Liver*, *The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth*, HTR 52(1959), pp. 149—185; *A. S. van der Woude*, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen 1957, passim; *K. Schubert*, *Zwei Messiasse aus dem Regelbuch von Chirbet Qumran*, Judaica 11 (1955), SS. 216—235; *R. B. Laurin*, *The Problem of the Two Messiahs in the Qumran Scrolls*, RQ 13 (1963), pp. 39—52; *Milik*, *Discovery...*, pp. 125—126 и др.; *Carmignac*, *Cothenet, Lignée*, *Textes...*, pp. 174, 178, 198, 204 и др.; *Vermès*, *Qumran in Perspective*, pp. 184—186; *Sh. Talmon*, *Waiting for the Messiah: The Spiritual Universe of the Qumran Covenanters* [in:] *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, ed. by *J. Neusner*, *W. S. Green*, *E. Frerichs*, Cambridge 1987, pp. 111—137; *idem*, *The Concept of Māšīah and Messianism in Early Judaism* [in:] *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* ed. by *J. H. Charlesworth*, Minneapolis 1992, pp. 79—115; *J. C. VanderKam*, *Jubilees and the Priestly Messiah of Qumran*, RQ 49—52 (1988), pp. 353—365.

⁸ *Quatre étapes...*, pp. 481—505.

⁹ "Elect of God"..., pp. 348—372.

¹⁰ *J. Starcky's Theory of Qumran Messianic Development*, CBQ 28 (1966), pp. 51—57.

¹¹ *Le messianisme qumrânien* [dans:] *Qumrân: sa piété, sa théologie et son milieu*, éd. par *M. Delcor*, Paris 1978, pp. 231—247.

¹² *Damascus Document VII, 10—20 and Qumran Messianic Expectation*, RQ 49 (1986), pp. 327—349.

¹³ *The Amos-Numbers Midrash* (CD 7:13b—8:1a) and *Messianic Expectation*, ZAW 92 (1980), pp. 397—403; *The Messiah of Aaron in the Damascus Document*, RQ 57—58 (1991), pp. 215—230.

¹⁴ Cp.: *Wacholder*, *Dawn...*, passim; *Dupont-Sommer*, *Écrits...*, pp. 149, n. 3; 154, n. 2, 332f.; *Schweitzer*, *Teacher...*, pp. 53—97; *A. Hultgård*, *The Ideal "Levite", the Davidic Messiah and the Saviour Priest in the Testaments of the Twelve Patriarchs* [in:] *Ideal Figures in Ancient Judaism*, ed. by *G. W. E. Nickelsburg* and *J. J. Collins*, Chico 1980, pp. 93—110.

лагают, что на протяжении более чем 250-летней истории общины мессианские представления кумранитов качественно изменялись, и пытаются вычленить основные этапы данной эволюции.

Первое и наиболее обстоятельное исследование становления и развития кумранских мессианских представлений, на котором основываются почти все последующие работы, принадлежит Ж. Старки¹⁵. Этот французский ученый выделяет четыре этапа в развитии мессианизма в Кумране:

(1) Маккавейский период, начинающийся *ca.* 152 г. до н. э. (= археологический период Ia). В этот период Учителем праведности были созданы Устав общины (ранний вариант, зафиксированный, как *ошибочно* считал Ж. Старки, в 4QS^c; см. ниже, прим. 16 и 22) и Благодарственные гимны (QH). Не обнаружив в QH каких-либо мессианских чаяний, а также полагая (как теперь выясняется, по недоразумению), что в самом раннем варианте Устава отсутствовал мессианский пассаж, зафиксированный в 1QS 9:9—111⁶,

¹⁵ Quatre étapes..., pp. 481—505.

¹⁶ Как замечает М. Дейвис, «текст, фигурировавший ранее в литературе под сиглом 4QS^c... идентичен с рукописными папирусными фрагментами, обозначаемыми в каталоге С. Риди и списке Э. Това в издании рукописей Мертвого моря на микрофишах (Лейден, Бриль, 1993; см. Библиографию. — И. Т.)... как 4QS^a (= 4Q255; номера фотографий Палестинского археологического музея: 43.254, 42.371, 41.507). На этих папирусных фрагментах сохранился текст, зафиксированный в 1QS 1:1—5, 3:7—13. Кросс датирует палеографически данные фрагменты следующим образом: "Я склонен отнести этот папирус [i. e. 4QS^a] ко второй половине II в. до н. э., предпочтительно к концу этого века". (Paleographical Dates of the Manuscripts [4QS^a], [in:] Charlesworth (ed.), Dead Sea Scrolls..., p. 57). В действительности, манускрипт 4QS^c (= 4Q259; номера фотографий Палестинского археологического музея: 42.377, 42.264) представляет собой написанный на *коже* текст, содержащий пассажи 1QS 7:8—15, 7:20—8:15, 9:12—21. Кросс датирует эти фрагменты следующим образом: "Данный свиток [i. e. 4QS^c] написан нестандартным еврейским полукурсивом... Это письмо датируется приблизительно тем же временем, что и рукописный шрифт 4QpapMMT^c — 50—25 гг. до н. э." (*ibidem*). Именно *этом* манускрипте содержит "краткую" (по отношению к параллельному материалу в 1QS, col. 8—9) версию текста Устава общины. В 4QS^c мы не находим пассажа, где упоминаются два Мессии — здесь вслед за текстом, встречающимся в 1QS 8:15, сразу же следует текст, зафиксированный в 1QS 9:12ff.» (Ср. также Charlesworth (ed.), Dead Sea Scrolls..., pp. 2, 54, 58f, 84—89; *idem*, From Messianology to Christology: Problems and Prospects [in:] Messiah..., pp. 26f.; L. H. Schiffman, Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls [in:] Messiah..., pp. 119f., 128.) Напомним, что рукопись 1QS Н. Авигад палеографически датирует второй половиной II в. до н. э., С. А. Бирнбаум — последней четвертью II в. до н. э., а Ф. М. Кросс — первой четвертью I в. до н. э. (см. прим. 138 к гл. II).

Еще до выявления упомянутого «недоразумения» мы в своих реконструкциях эволюции мессианско-эсхатологических представлений кумранитов исходили из того, что редакция Устава общины, сохранившаяся в манускрипте 4QS^c, не является более ран-

Ж. Старки пришел к выводу, что у Кумранской общины на раннем этапе ее развития еще не было мессианских идей.

(2) Хасмонеийский период, начинающийся *ca.* 110—100 гг. до н. э. (= археологический период Ib_a). В этот период были созданы 1QS, Текст Двух колонок (1QSa), Устав благословений (1QSB), 4QTestimonia и 4QAhA (= 4Q TestLevi^d). Кумраниты ожидали прихода пророка-предтечи и двух Мессий, жреческого («от Аарона») и светского («от Израиля», давидида).

(3) Помпеянский период (63—37 гг. до н. э.; археологический период Ib_b). В этот период созданы Дамасский документ, а также, по-видимому, арамейский текст, известный под сиглом 4Q ar P (= 4Q558). Ожидалось появление одного «Мессии Аарона и Израиля» (= «Князь всей общины»; CD 7:20, 12:23, 14:19, 19:10—11, 20:1, 4QD^b, fr. 18, 3:12) — жреческой фигуры, абсорбировавшей и функции светского Мессии (CD), а также эсхатологического пророка — Учителя праведности *redivivus* (= «Разъясняющий Учение» CD 7:18), отождествляемого Ж. Старки с Илией *redivivus* (4Q ar P)¹⁷.

(4) Иродианский период (4 г. до н. э. — 68 г. н. э.; археологический период II) представлен текстами Свитка войны (QM), Благословений патриархов (4QPB), Флорилегима (4QFlor), Комментариев на Исаяю (4QpIs^a) и Аввакума (1QpHab), а также т. н. Мессианским арамейским текстом (4QMess ar). Этот период характеризуется возрождением надежды на приход Мессии-давидида. При этом кумраниты продолжают ожидать появления жреческого Мессии («Великого священника»), а также эсхатологического пророка.

Резюмируя свое исследование, Ж. Старки пишет: «Эволюция, которую, как мы полагаем, мы установили у ессеев, согласуется с тем, что нам известно об истории секты и иудаизма в последние два века дохристианской эры: упадок мессианизма в эллинистическую эпоху (? — И. Т.); его возрождение во времена хасмонеийских царей, с раздвоением на Мессию светского и Мессию жреческого; затем абсорбция мессианских прерогатив будущим Первосвященником в начале римской эпохи; и, наконец, обновление традиционной кон-

ней, чем версия 1QS, и возникла, скорее всего, уже после смерти Учителя праведности. (Именно этим, вероятно, и объясняется отсутствие здесь пассажа о *будущем* приходе пророка-предтечи и жреческого и светского Мессий; ибо, как будет показано ниже, на определенном этапе развития идеологических представлений Кумранской общины сектанты стали отождествлять с данными фигурами своего Учителя (исторического и *redivivus*).)

¹⁷ Ср.: Woude, *Vorstellungen...*, pp. 53ff.

цепции Сына Давида в то самое время, когда Иисус намеревался реализовать это ожидание»¹⁸.

Дж. А. Фитцмайер¹⁹ и И. Д. Амусин²⁰ соглашаются с гипотезой Ж. Старки, внося, впрочем, небольшие коррективы. Так, Дж. А. Фитцмайер возражает против отождествления «Избранник Бога» 4QMess ar с Мессией, а эсхатологического пророка — с Илией *redivivus*. И. Д. Амусин не согласен с таким определением первого этапа развития кумранского мессианизма как «упадока» (*l'éclipse*), справедливо указывая на то обстоятельство, что Ж. Старки «при этом оставляет без внимания и рассмотрения такие примечательные факты, как расцвет идеи двух мессий в столь близкой Кумрану апокрифической литературе (прежде всего, Завещания 12 патриархов) и отчетливо выраженные эсхатологические и мессианские чаяния в ряде гимнов, авторство которых приписывается Учителю»²¹ (а также, добавим от себя, некорректно интерпретирует отсутствие в 4QS^e фрагмента текста Устава общины, содержащегося в 1QS 8:15—9:11²²).

Существенный корректив в гипотезу Ж. Старки попытался внести Р. Е. Браун²³. Соглашаясь с вычлененными французским исследователем 1-м, 2-м и 4-м этапами развития кумранского мессианизма, этот американский ученый предположил, что на 3-м этапе сектанты ожидали прихода не одного, а двух Мессий — жреческого

¹⁸ *Quatre étapes...*, p. 504.

¹⁹ "Elect of God"..., pp. 349—56.

²⁰ *Община*, сс. 166f.

²¹ *Община*, с. 167.

²² То, что текст, зафиксированный в 1QS 9:12 ff., следует в 4QS^e непосредственно вслед за текстом 1QS 8:15 может, по мнению Дж. Вандеркама, объясняться тем, что «рукопись 4QS^e является в данном месте испорченной, а именно, здесь, возможно, пропущена целая колонка». (См.: *Jubilees...*, p. 356; см. также: *É. Puech*, [Recension:] *J. Pouilly*, *La Règle de la Communauté: Son évolution littéraire*, RQ37 (1979), pp. 106f.) Ср.: *Milik*, *Discovery...*, pp. 123f.: «...Более краткая редакция (4QS^e по отношению к 1QS. — И. Т.) оставляет впечатление внезапного обрыва (*abruptness*) и, возможно, является промежуточной ступенью между оригинальным текстом и текстом, представленным в 1QS». См. также: *C. H. Hunzinger*, *Beobachtungen zur Entwicklung der Disziplinarordnung der Gemeinde von Qumran* [in:] *H. Bardtke* (Hrsg.), *Qumran — Probleme*, Berlin 1963, SS. 242f.; *J. Murphy-O'Connor*, *La genèse littéraire de la Règle de la Communauté*, RB 76 (1969), p. 532; *J. Pouilly*, *La Règle de la Communauté: Son évolution littéraire*, Paris 1976, CRB 17, p. 18; *C. Dohmen*, *Zur Gründung der Gemeinde von Qumran* (1QS VIII—IX), RQ 41 (1982), pp. 81—96.

Ср., однако: *S. Metso*, *The Primary Results of the Reconstruction of 4QS^e*, JJS 44 (1993), pp. 303—308.

²³ *Starcky's Theory...*, pp. 51—57. Ср.: *A. J. B. Higgins*, *The Priestly Messiah*, NTS 13(1967), pp. 237f.

(= «Разъясняющий Учение») и светского (= «Князь всей общины»; CD 7:18—20)²⁴. Что касается фразы CD משיח אהרן וישראל («Мессия Аарона и Израиля»), то ее, по мнению Р. Е. Брауна, следует понимать как «Мессия Аарона и (Мессия (?) — И. Т.) Израиля». (Ср., однако, 1QS 9:11 (!); см. также ниже.)

По мнению А. Како²⁵, кумраниты первоначально ожидали прихода жреческого и светского Мессий (1QS, 1QSa). Однако приблизительно в первой четверти I в. до н. э. среди сектантов получает распространение представление о жреческом Мессии, реализующем также функции светского Мессии (CD). В иродианский период в Кумране возрождается концепция двух Мессий, причем особое внимание уделяется светскому Мессии-давидиду (4QFlor, 4QPВ, 4QpIsa, 1QH 3).

Отметим также оригинальную гипотезу Дж. Дж. Брука²⁶, который на основе анализа текстов рукописей А (А₁ (CD, стр. 1—8), А₂ (CD, стр. 8—16)) и В (CD, стр. 19—20)²⁷ Дамасского документа (который, по его мнению, был создан во внекумранской среде) пришел к выводу, что в докумранской версии этого произведения нашла свое отражение вера в приход лишь одного жреческого Мессии-Первосвященника и что именно кумраниты привнесли в него идею о пришествии в Конце дней двух Мессий — жреческого и светского (ср. CD 7:13b—8:1a (т. н. мидраш на Амоса и Числа)).

Прежде чем представить нашу реконструкцию эволюции кумранских мессианских представлений (в которой мы выделяем четыре основных стадии, отличных от этапов, вычленяемых Ж. Старки и его последователями), заметим, что определенным недостатком почти всех вышеупомянутых работ по развитию мессианской идеи в Кумране является, как нам кажется, то, что их авторы уделяют слишком мало внимания идентификации исторических событий, нашедших свое отражение в документах, содержащих мессианско-эсхатологические пассажи, и, таким образом, предлагаемая ими относительная хронология создания данных текстов подчас носит произвольный, умозрительный характер. Кроме того, названные исследователи не обращают должного внимания на процесс «мес-

²⁴ Аналогичной точки зрения придерживаются Ж. Милик (Discovery..., pp. 125f.) и Ф. Стриккерт (Damascus Document..., pp. 327—349). Последний полагает, что по смерти Учителя, вероятно, был отождествлен своими адептами с пророком, подобным Моисею (ср. CD 6:1 и 4QD^d, fr. 2, 6).

²⁵ Messianisme..., pp. 231—247.

²⁶ Amos-Numbers Midrash..., pp. 397—403; Messiah..., pp. 215—230.

²⁷ Текст А делят на тексты А₁ и А₂ на основе того, что они различаются по почерку двух писцов. Рукопись А датируется X веком, рукопись В — XI—XII веками.

сианизации» фигуры Учителя праведности (исторического и эсхатологического, *redivivus*), постепенное изменение взглядов общинников на его роль и функции²⁸. Почти не предпринимается попыток выявить роль Учителя в создании и развитии кумранских мессианских доктрин. Сказанное, а также то обстоятельство, что осенью 1991 г. ученые-кумранологи получили возможность ознакомиться с неопубликованными рукописями Мертвого моря (некоторые из которых содержат чрезвычайно важные сведения для исследования идеологических, в том числе и мессианских, представлений Кумранской общины), как кажется, является достаточным основанием для того, чтобы еще раз обратиться к рассмотрению становления и развития мессианско-эсхатологических воззрений кумранитов.

חבב בבינ	כ קעצות חבב כלונגבה כן קעצ	תולדותי
תחת חבב	תחת חבב תחת חבב תחת חבב	ויבחנו
בחד גזית	בחד גזית בחד גזית בחד גזית	ב כו
שדא אחת	שדא אחת שדא אחת שדא אחת	יבב נא
בפוחכו	בפוחכו בפוחכו בפוחכו בפוחכו	ס
של דעו	של דעו של דעו של דעו	ט
בבבא ח	בבבא ח בבבא ח בבבא ח	לוחבט
חל כעקל	חל כעקל חל כעקל חל כעקל	אתו
בשח שג	בשח שג בשח שג בשח שג	שכא
וקברין אל	וקברין אל וקברין אל וקברין אל	ע
וכרשח ו	וכרשח ו וכרשח ו וכרשח ו	אתו עסח
	בבבא ח בבבא ח בבבא ח בבבא ח	אתח
	בבבא ח בבבא ח בבבא ח בבבא ח	ווח
	בבבא ח בבבא ח בבבא ח בבבא ח	ע

²⁸ А. Дюпон-Соммер допускал, что в отдельные исторические периоды Учитель праведности *redivivus* отождествлялся с «Мессией Аарона и Израиля», а в другие — только со жреческим Мессией (*Écrits...*, p. 332; ср. pp. 154, n. 2; 143, n. 3). К сожалению, французский исследователь никак не конкретизировал это свое замечание.

Ср. также: *Strickert, Damascus Document...*, pp. 348f.

3. ДУАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ МЕССИЙ В КУМРАНЕ В СА. 197/196—СА. 177/176 ГГ. ДО Н. Э.

Самым ранним из дошедших до нас кумранских текстов, содержащим мессианский пассаж, является Устав общины (QS), *ex hypothesi* созданный основателем конгрегации, Вразумляющим-Мужем, в период между са. 197/196 и са. 177/176 гг. до н. э. В 1QS 9:9—11 говорится, что правоверные не должны отступать ни от одного из предписаний Моисеевой Торы вплоть «до прихода пророка и Мессий Аарона и Израиля» (עד בוא נביא ומשיח אהרן וישראל). Как уже отмечалось выше, под «пророком»-предтечей в еврейской литературе эпохи эллинизма и римского владычества в Иудее подразумевается пророк, подобный Моисею, о появлении которого предвещается во Втор. 18:15—19. (Ср., например: 1 Макк. 4:46, 14:41; Филон, Об особых законах, I, 64—65; Ин. 1:21, Деян. 3:20—24 (!) и т. д.) То, что кумраниты рассматривали в качестве эсхатологического пророка именно эту фигуру подтверждает текст 4QTest, 5—8, где по отношению к предтече употреблен пассаж Втор. 18:18—19. Что касается упоминаемого в 1QS 9:11 «Мессии Аарона» (ср. священник Аарон, брат Моисея), то это жреческий Мессия. Исходя из того, что священники-садокиды занимали в общине доминирующее положение (см. e. g. 1QS 5:2, 9), можно предположить, что кумраниты ожидали, что и эсхатологический Первосвященник будет потомком Садока (ср. Иез., 40—48). «Мессия Израиля» — это светский Мессия. Функции пророка-предтечи и Мессий в QS никак не определены.

По-видимому, приблизительно в одно время с Уставом общины (QS) Вразумляющим (или при его участии) создается т. н. Устав благословений (ср. 1QSb 1:1, 3:22, 5:20). Зафиксированные в 1QSb благословения правоверных общинников (кол. 1), эсхатологического пророка (?) (кол. 2 (ср. 2:24); во второй колонке текста сохранилось лишь несколько отдельных фраз), жреческого Мессии-Первосвященника и «сынов Садока, священников» (3:1—5:19), а также «Князя общины» (5:20—29) предназначались для рецитации Вразумляющим в Мессианскую эпоху. (В действительности же, как справедливо, на наш взгляд, полагает Г. Вермеш²⁹, «они использовались в некоей литургии, предвосхищавшей и символизировавшей наступление Мессианской эры».) Жреческий Мессия изображен здесь в качестве Первосвященника (садокида; ср. 1QSb 3:22) иерусалимского Храма («Храма царства»; 1QSb 4:25—26), приносящего кровавые (NB!) жертвоприношения (1QSb 3:1—2, 4:24—28). Он упо-

²⁹ Scrolls..., p. 206.

добляется «ангелам Присутствия» (מלאכי פנים) (букв. «ангелы Лица»), т. е. ангелам высшего ранга, имеющим непосредственный контакт с Богом; см. выше, гл. II, 1, § 1, III), пребывающим «в Святой Обители» (במעון קודש; sc. в Небесном Храме (?); ср. 4QShirShabb^{a-h}, 11QShirShabb); совместно с ними он вершит судьбы (букв. «выбрасывает жребий» (מפיל גורל)) мира (1QSb 4:25—26). Эсхатологический Первосвященник будет «[великим] светочем (מאור), [чтобы] просвещать» мир Знанием (sc. Небесным Знанием; ср. 1QSb 1:3—4. — И. Т.) и освещать лица раббим (רבנים) (букв. «многие или старшие»); одно из самоназваний полноправных членов Кумранской общины. — И. Т.)...» (1QSb 4:24—27). Таким образом, будущий жреческий Мессия представляется в 1QSb как один из соправителей мироздания, как посредник между Небом и землей, в определенной мере нивелирующий различия между потусторонним и плотским мирами. В то же время, судя по тексту 1QSb 3:4, где говорится, что Господь «освятит» «вечной славой» «семя» (т. е. потомство) Первосвященника, последний, по-видимому, мыслился смертным (по плоти).

Что касается светского Мессии — «Князя общины» (נשיא העדה; ср. Иез., 40—48), то его образ, в целом, согласуется с библейскими описаниями личности идеального Царя-давида. Так, в его благословение дословно включен текст Ис. 11:2—5, где об эсхатологическом Царе — потомке Давида говорится следующее: «И почиет на нем Дух Господень, Дух мудрости и разума, Дух совета и мощи, Дух знания и страх Господень; и исполнится он страхом Господним, и не по взгляду очей своих будет судить, и не по слуху ушей своих решать дела. Но будет он судить бедных по справедливости и дела страдальцев (или: "смирненных". — И. Т.) земли решать по праву; и жезлом уст своих поразит землю, и духом уст своих убьет нечестивого. И будет препоясанием чресл его справедливость и препоясанием бедр его вера» (1QSb 5:24—26). Светский Мессия-«Князь» «установит царство (или: "царствование"). Его народа (מלכות עמו; т. е. Израильское царство. — И. Т.)» (1QSb 5:21), и ему «будут служить» цари и правители всех народов (1QSb 5:27—28). В связи с текстом Устава благословений (1QSb) 5:21 отметим, что в Дамасском документе (CD) 7:16—20 община (הקהל; букв. «собрание») названа «царем» (מלך), а Мессия — лишь «Князем» (הנשיא). Не исключена возможность, что как в 1QSb 5:21, так и в CD 7:16—20 содержится намек на верховную власть эсхатологического народно-

го собрания (ср. 1QS 6:11—12; 1QSa). (Ср. 4QDibHam^a (Слова небесных светил) 4:2—13³⁰.)

Текст 1QSb позволяет предположить, что уже на раннем этапе истории Кумранской общины среди сектантов получает распространение идея о том, что жреческий Мессия будет доминировать над светским. (Ср. *e. g.* Завещания Иуды 21:1—5, Неффалима 8:2—3, Иосифа 19:8—11; ср. также 1 Ен., 90.) В пользу этого вывода свидетельствует, в первую очередь, тот факт, что Первосвященник благословляется *прежде* Князя. Далее, в 1QSb 4:23—24 говорится, что именно «в руке» Первосвященника, «а не в руке Князя (רש) люди Совета Божьего» (= эсхатологическая Герусия (или Синедрион) (?)). Наконец, в 1QSb 3:5 предвещается, что Господь «даст» жреческому Мессии «[ми]р... и царство (מלכות; или "царствование")». (Ср. 1Q21, fr. 1, 2 (!), 4Q213—214, fr. 4, 2:15—19 и Зав. Левия 2:11, 8:13—15, 18:3.)

Отметим также, что, согласно 1QSb 5:21, кумраниты верили, что в Мессиянскую эпоху Господь «обновит» (יחדש) «Завет единства» (resp. общины (ברית היחוד); ср. 1QSb 3:26, 1Q34 bis 2:6), что явится основой для «установления царства народа» Божьего.

Во фрагментах текстов 4Q375—376 (= 1Q29), обычно относимых к циклу Моисеевых псевдэпиграфов³¹, мы также встречаемся с фигурами «пророка» (הנביא), подобного Моисею, «Священника-Помазанника» (הכהן המשיח) с «уримом» (ср.: Езр. 2:63, Неем. 7:65; Иосиф, Древности, III, 214—218), «на главу которого вылитое масло помазания (שמן המשיחה)», и «Князя всей общины» (הנשיא אשר לכול העדה)³². Судя по сохранившимся отрывкам, одной из функций Священника-Помазанника (жреческого Мессии) было выявление лжепророков³³. Он приносит кровавые жертвоприношения (как и эсхатологический Первосвященник из Устава благословений (1QSb)), а также узнает при помощи урима, туммима (?) и светящихся кам-

³⁰ Не исключена возможность, что автором Слов небесных светил (4QDibHam^{a-c}) являлся основатель Кумранской общины — Вразумляющий/Муж. В этой связи отметим, что К. Б. Старкова датирует данное произведение концом III—началом II вв. до н. э. (См.: Слова светильные (4QDibHam), ПС 29(92), 1987, с. 15.)

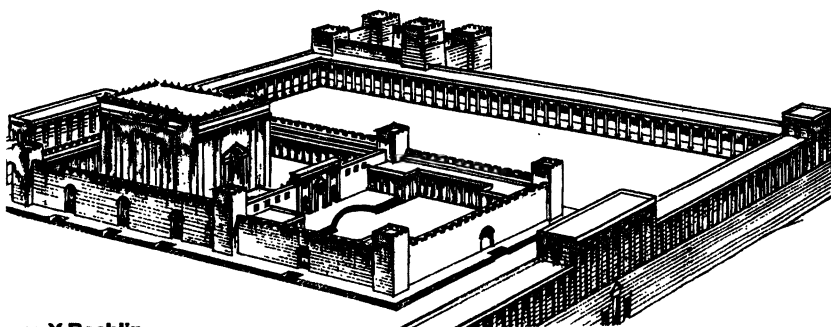
³¹ См. *e. g.*: J. Strugnell, *Moses-Pseudepigrapha at Qumran: 4Q375, 4Q376, and Similar Works* [in:] *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, ed. by L. H. Schiffman, Sheffield 1990, pp. 221—256; Stegemann, *Essener...*, SS. 138f.

³² Текст 4Q375, fr. 1, как кажется, позволяет предположить, что одно время общинники (или их часть) допускали, что пророк, подобный Моисею, может появиться и позднее Священника-Помазанника.

³³ Ср.: Вмор. 18:20—22.

ней наперсника³⁴ (?) Волку, повеления Божьи и передает их народу. (Ср.: *Иосиф*, Древности, III, 214—218³⁵.) Что касается Князя общины (светского Мессии), то он фигурирует в сохранившихся фрагментах, прежде всего, как военный предводитель Израиля.

В заключение данного сюжета заметим, что из текстов Устава общины (QS), Устава благословений (1QSb) и 4Q375—376 (= 1Q29) остается неясным, ожидалось ли пришествие Мессий еще до Эсхатона или же в Конце дней.



по Y.Rachlin

³⁴ Ряд исследователей возводят наименование 'Εσσηϊοι/Εσσηνοί («ессеи»/«ессены») к термину ḥōṣen ṢṢṢ («наперсник»; греч. передача ἑσσην). См. е. г.: A. H. Jones, *Essenes: The Elect of Israel and the Priests of Artemis*, Lanham 1985, pp. 49—64 и др.

³⁵ Согласно данному сообщению Иосифа Флавия, свечение двенадцати (по числу колен Израилевых) драгоценных камней наперсника Первосвященника и сардоникса — застёжки на его правом плече символизировало Божественное Присутствие. Согласно же тексту 4Q376, fr. 1 ii 1—2, светился (также) «камень», находившийся «на левой руке» (Перво)священника-Помазанника.

4. КУМРАНСКИЙ МЕССИАНСКИЙ ДУАЛИЗМ В СЛ. 177/176—СЛ. 137/136 ГГ. ДО Н. Э.

I

Как мы попытались показать выше, Учитель праведности претендовал на роль пророка, подобного Моисею, и был признан таковым своими адептами. Под водительством нового Законодателя (המורה), «открывшего» «синайскую Тору», отличную от Моисеевой, кумраниты заключают с Богом «в стране Дамаска» (=«пустыня народов») (1QM 1:3 — *Иез.* 20:35), «пустыня» (1QM 1:2) Новый Завет (הברית החדשה; CD 6:19, 8:21, 19:33—34, 20:12, 1QpHab 2:3, ср. 1QSb 3:26, 5:21, 1Q34 bis 2:6; ср. также *Зав. Левия* 8:14, 18:2). Идея о заключении «в конечные дни» Нового Завета взамен прежнего (Синайского), нарушенного евреями, содержится в тексте *Иер.* 31:30—32 («...и Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды Новый Завет...»), который, по-видимому, оказал на кумранскую идеологию непосредственное влияние. (Ср. *Евр.* 8:7—13). Что касается пребывания сектантов-«изгнанников» (1QM 1:2—3) в «пустыне народов», то оно, очевидно, сопоставлялось со странствованием евреев под водительством Моисея по Синайской пустыне.

Сказанное, как кажется, объясняет, почему в рукописях, созданных после 177/176 гг. до н. э. (т. е. после того, как Учитель возглавил общину), отсутствуют упоминания о грядущем появлении пророка, подобного Моисею, — этот пророк *уже пришел в мир*. В определенной мере можно говорить о том, что в лице кумранского Учителя праведности мы встречаемся с последним великим израильским пророком ex Revelatione «осевого времени» (по К. Ясперсу³⁶: сл. 800—сл. 200 гг. до н. э.), который, в отличие от своих «канонических» предшественников, не только осознал коренной конфликт между трансцендентными и мирскими порядками³⁷ и декларировал его, но и попытался *самостоятельно практически* преодолеть его.

³⁶ См., например: Истоки истории и ее цель [в:] Смысл и назначение истории, пер. М. И. Левиной, Москва 1991, с. 32.

³⁷ Как справедливо, на наш взгляд, полагает Ш. Н. Айзенштадт, серия революций «осевой эпохи связана с возникновением, концептуализацией и институционализацией понятий о коренном конфликте между порядком трансцендентным и порядками от мира сего». (Осевая эпоха: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий [в:] Ориентация — поиск. Восток в теориях и гипотезах. Москва 1992, с. 42). В Израиле и Иудее представления об этом конфликте возникают, прежде всего, благодаря «трансцендентным видениям» пророков (*ibidem*, сс. 42—62).

Как было отмечено выше (гл. II, 1, § 1, III и VI), кумраниты уже в начальный период существования своей общины рассматривали ее как некий духовный храм («святилище человеческое» (מִקְדָּשׁ אָדָמִי; 4QFlor 1:6; см. также 4QSc, fr. 1, 3:1 (!); ср. *Иез.* 11:16 (!); ср. также раввинистическую концепцию синагоги), противостоящий оскверненному, с их точки зрения, иерусалимскому Храму³⁸ (ср.: *Иосиф*, Древности, XII, 388, XIII, 62, 79, 185, XX, 236; *idem*, Война VII, 422—423, 432 (!); ср. также: 2 *Кор.* 6:16—17 (!)). В то же время, судя по 1QM (Свиток (или Устав) войны *ex hypothesi* создан в период между 167 и 152 гг. до н. э.; см. выше, гл. II, 1, § 5), общинники рассчитывали, что в самое скорое время им удастся изгнать «киттиев Ассирии» (т. е. селевкидских македонян и греков и их наймитов) из Иудеи и установить в иерусалимском Святилище богослужение в соответствии с их воззрениями на данный процесс, зафиксированными в Храмовом свитке (11QT) и Некоторых из предписаний Торы (4QMMT). «Главным священником» (כֹּהֵן הָרִאשׁוֹן (1QM 2:1, 15:4, 16:13, 18:5, 19:11, 4Q285 («Мессиянский Князь»), fr. 7, 5 (?); или «великим священником» (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל; 11QT 15:15, 23:9, 25:16, 31:4 и т. д.)), т. е. жреческим Мессией — Первосвященником Храма, будет, по мысли автора(ов) Свитка (Устава) войны, выходец из Кумранской общины. Овладение Иерусалимом рассматривается в 1QM как первый (и основной) акт в 40-летней войне «сынов Света» с «сынами Тьмы» (ср. нечестивцами из иудеев и языческими народами Передней Азии). Окончание этой священной войны, по-видимому, будет знаменовать наступление Эсхатона.

В отличие от Свитка (Устава) войны, посвященного, в основном, милитаристским аспектам жизни общины, т. н. Текст Двух колонок, или Устав для всего общества Израиля (1QSa), регулирует мирскую жизнь конгрегации «в конечные дни» (= 40-летний период, предшествующий наступлению Конца дней (?); ср. 1QSa 1:21, 26). Текст Двух колонок, по-видимому, создан приблизительно в одно время со Свитком войны (QM) (ср. *e. g.* 1QSa 1:21, 26³⁹). Дважды упоминаемый в 1QSa жреческий Мессия (он кумранит — современник автора(ов) данного произведения) назван здесь «Священником» (הַכֹּהֵן), «главой» (רֹאשׁ) всей общины Израиля» (2:12, 19).

³⁸ Ср. раннепротестантскую концепцию незримой церкви избранных праведников, противопоставлявшейся зримой, папской церкви.

³⁹ В данных пассажах упоминается о «войне для покорения народов» и «военных совещаниях».

Таким образом, автор(ы) Храмового свитка (11QT), Свитка войны (QM и 4Q285 (?)) и текста Двух колонок (1QSa) рассматривает(ют) появление жреческого Мессии как событие, имеющее место до Эсхатона (ср. 1QM 2:1—6, 11QT 29:9—10, 1QSa 2:11—12; ср. также 1 Ен., 90, Зав. Левия 18:2—14).

Сектантская Тора — Храмовый свиток, Свиток (Устав) войны и Текст Двух колонок были созданы в тот период, когда Кумранскую общину возглавлял Учитель праведности. Скорее всего, эти важные документы были написаны им самим⁴⁰ или, по крайней мере, при его непосредственном участии. Логично предположить, что именно этот жреческий глава общины («первосвященник» «святителища человеческого») и претендовал на роль упоминаемого в 11QT, 1QM и 1QSa жреческого Мессии и был признан в качестве такового своими адептами. В пользу этого говорит, на наш взгляд, следующее. В Комментарий на Псалом 37-й (4QpPs 37) 3:15 исторический Учитель праведности обозначен как «священник» (הכֹהֵן). (Ср. 4Q173, fr. 1, 5.) Как показали Р. де Во⁴¹ и Х. Штегеманн⁴², слово הכֹהֵן (в абсолютном состоянии, с определенным членом) повсеместно употребляется в Библии в качестве «титularного» обозначения *первосвященника*. Термин הכֹהֵן использован для обозначения первосвященника в 1QpHab 8:16 и 11:12 (ср. 4QpHos^a, fr. 2, 3). Просто «священниками» именуются первосвященники-садокиды в *Сир.* (евр.) 51:12:IX и первосвященники-Хасмонеи в 1QpHab 9:4 и 4QpNah 1:11. «Священниками Бога Всевышнего» названы хасмонеи первосвященники в Завещании Моисея 6:1—2, «Древностях» Иосифа, XVI, 163, *В. Т. Рош Хашишана*, 18b (ср. *Быт.* 14:18, *Пс.* 110:1—4, *В. Т. Сукка*, 52b (в т. ч. Мюнхенскую рукопись)). В свете сказанного можно предположить, что в 4QpPs37 так же, как и в 1QSa 2:19 (ср. 12), термин הכֹהֵן употреблен в значении «Первосвященник» — жреческий Мессия.

Поскольку, как было отмечено выше, священники садокидской линии занимали главенствующее положение в Кумранской общине (см. е. г. 1QS 5:2, 9, 1QSb 3:22, 1QSa 1:2, 24), можно с уверенностью говорить о том, что ее лидер был священником-садокидом, и это обеспечивало легитимность его первосвященнических притязаний.

⁴⁰ Ж. Карминьяк приписывает авторству Учителя Свиток войны и Текст Двух колонок. (Textes..., 1963, p. 32 и др.).

⁴¹ Les institutions de l'Ancien Testament, vol. II, Paris 1960, p. 267.

⁴² Entstehung..., S. 102, Anm. 328—329. См. также: Murphy-O'Connor, Essenes... p. 229. Ср., однако: M. Wise, The Teacher of Righteousness and the High Priest of the tersacerdotium: Two Approaches. — RQ 56(1990), pp. 587—613.

В пользу предположения, согласно которому Учитель праведности претендовал на роль жреческого Мессии, свидетельствуют, как кажется, и его поэтические произведения — Гимны (QH). Так, например, в 1QH 4:27—28 Учитель явно пытается отождествить себя с Первосвященником-Мессией, о котором было предвещано в Уставе благословений (1QSb). В частности, в данном пассаже Учитель говорит: «Через меня Ты осветил лица *раббим* (*i. e.* членов Кумранской общины; *כִּי הָאִירוּתָהּ פְּנֵי רַבִּים*) и явил Твое бесконечное могущество, ибо Ты дал мне Знание...» (Ср. 1QSb 4:27, где предрекается, что жреческий Мессия будет «светочем..., [чтобы просвещать] мир Знанием и освещать лица *раббим* (*לְהַאִיר פְּנֵי רַבִּים*)...» (ср. 1QH 7:24—26 (!)). Отметим также, что провозглашая себя «Передачиком» (*מְלִיץ*; или «Посредником» (между Богом и людьми); 1QH 2:13, 18:11 (ср. 4QpPs37 1:18)), Учитель уподобляет себя «ангелам Присутствия» (*מְלָאכֵי פְּנִים*; 1QH 6:13). (Ср. 1QSb 4:24—25: «Ты (*sc.* жреческий Мессия. — *И. Т.*) как ангел Присутствия (*כְּמַלְאךְ פְּנִים*)...»)

Далее, в 1QH 7:20—21 Учитель говорит, обращаясь к Богу: «Ты сделал меня отцом для сынов милости (или: "благочестия". — *И. Т.*) и подобным приемному отцу для людей чуда (*אֲנֹשִׁי מוֹפֵת*)...» В данном пассаже содержится явная реминисценция *Зах.* 3:8: «Слушай же, Иисус (сын Иоседеков. — *И. Т.*), великий священник (*i. e.* первосвященник. — *И. Т.*), ты и товарищи твои, сидящие (перед тобою), ибо они люди чуда (*אֲנֹשִׁי מוֹפֵת*): вот Я привожу раба Моего, Отрасль (*נֶמֶץ*; зд. имеется в виду давидид Зоровавель (ср. *Иер.* 23:5, 33:15, *Зах.* 6:12). — *И. Т.*)». Таким образом, Учитель уподобляет себя «великому священнику» (= «сын помазания» *Зах.* 4:14), ожидающему вместе со своей паствой прихода светского Мессии (ср. 1QH 3:7—12, 1QSa 2:11—22, 4QpIs^a, 4Q285; ср. также 4QFlor 1:11, 4QPB 1:3—4)⁴³.

В тексте 1QH 18:14 Учитель праведности (= «Раб» Господа (18:6), «Передачик» («Посредник»; 18:11)) возвещает, что он является «благовестником [...] добра» (*מְבַשֵּׂר [...] טוֹב*), которого «[по]ма[зал] Бог «Истиной Своей (или: «в соответствии с Истиной» Своей. — *И. Т.*), «чтобы (он) благовествовал кротким (*לְבָשֵׁר עָנוּיִם*) в соответствии с многомилосердием» Господа. (Ср. 1QH 4:27—29, 4Q428 (4QH^b), fr. 9, l. 4, 4Q432 (пар 4QH^f), fr. 3, l. 4 (!), CD 2:12—13; ср. также 1QSb 3:6, 4Q521, fr. 2 ii+4, 12.) В приведенном пассаже содержится явная аллюзия на текст *Ис.* 61:1 и, вероятно, реминисцен-

⁴³ Ср.: Milik, *Discovery...*, p. 77.

ция Ис. 52:7 (ср. также Ис. 40:9, 41:27). Так, в первом пассаже Третье(Трито)-Исайя восклицает: «Дух Господа Бога на мне, ибо помазал (משח; разрядка моя. — И. Т.) меня Господь благовествовать нищим (или: "кротким"; לבשר ענוים. — И. Т.),... провозглашать пленным свободу и (LXX:) слепым прозрение» (ср. Матф. 11:5, Лк. 4:18; ср. также Ис. 42:6—7, 49:6 и CD 1:9—11 (!), 1QH 4:27 (!), 7:24, 1QSb 4:27); в тексте Ис. 52:7 о «Рабе» Господа (?) говорится: «Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего доброе (מבשר טוב), возвещающего спасение...» (ср. 1QH 18:11; 4Q428 (4QH^b), fr. 9, l. 4, 4Q432 (par 4QH^c), fr. 3, l. 4, CD 2:12—13; ср. также 1QSb 3:6, 4Q521, fr. 2 ii+4, 12; ср. также Рим. 10:15). Судя по 11QMelch (Мидраш Мелхиседека) 2:4, 6, 9—19, 24—25 и 4Q521 (Мессинский апокалипсис), fr. 2 ii+4, 8, 12, оба приведенных текста из книги Исайи истолковывались в Кумране как относящиеся к Мессии (המשיח). Отметим также, что, согласно Матф. 11:5 и Лк. 4:17—21, Иисус экстраполировал содержание стихов Ис. 61:1—2 на себя⁴⁴. (Ср. также Мк. 1:13—15, где говорится о том, что после пребывания в пустыне со «зверями» (= кумраниты (?); см. выше, гл. II, 3, I) «Иисус пришел в Галилею, провозглашая благуя весть (евангелие) Божью (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ)».)

Как было отмечено выше, Учитель праведности неоднократно называет себя в Благодарственных гимнах «Рабом», на которого Господь «возложил Свой Святой Дух» (см. e. g. 1QH 7:6—7, 13:18—19, 14:25, 17:26), что, по-видимому, является аллюзией на четыре «Песни Раба Господа» из Второ-Исайи⁴⁵ (Ис. 42:1—4(9), 49:1—6(7), 50:4—9, 52:13—53:12; ср. также: 41:8, 42:1—25, 44:1—2, 21—22, 26, 50:10, 51:16, 52:7, 61:1—3). Судя же по 4QAha = 4QTestLevi^d (арамейский вариант Завещания Левия), passim, «Песни Раба» рассматривались кумранитами как относящиеся к жреческому Мессии⁴⁶.

Еще одним аргументом в пользу того, что исторический Учитель отождествлялся с Мессией может служить следующее со-

⁴⁴ В раввинистической литературе «благовестник» из Ис. 52:7 отождествляется с Мессией-Царем. См. e. g.: J. A. Fitzmyer, Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11, JBL 86(1967), p. 30.

⁴⁵ Подробно об этом см. в: Dupont-Sommer, Écrits..., pp. 371—379.

⁴⁶ Ср.: Puech, Apocryphe..., passim.

Тексты 4QAha = 4QTestLevi^d, 11QMelch и 4Q521 (Мессинский апокалипсис), на наш взгляд, созданы по смерти Учителя праведности; однако, судя по 1QH (особенно, 4:27—28 (ср. 1QSb 4:24—27), 7:20—26), идея о том, что Песни Раба Господа из Второ-Исайи и пассаж Ис. 61:1—3 относятся к жреческому Мессии, скорее всего, выкристаллизовалась еще при его жизни.

ображение. Согласно IQSb, «обновление Завета единства (resp. общины)» должно было произойти, по крайней мере, не раньше появления жреческого Мессии. То же обстоятельство, что кумраниты заключают «в стране Дамаска» Новый Завет с Богом, свидетельствует о том, что этот Мессия, по их мнению, уже пришел в мир, и это не кто иной, как Учитель праведности.

Выше мы попытались показать, что исторический Учитель праведности может быть отождествлен с «Бараном» «с огромным рогом» 1 Ен., 90 и «Новым Священником» Зав. Левия, 18, фигурирующими в данных текстах в качестве жреческих Мессий. (Оба пассажи, по-видимому, созданы при жизни Учителя; см. выше, гл. II, 1, § 1, VI.) Не исключена также возможность, что кумранский Учитель праведности идентичен со жреческим «Мессией Господа» (χριστός κυρίου), упоминаемым в Псалмах Соломона 18:6—10. Данное произведение, по-видимому, было создано в период религиозных гонений Антиоха IV Епифана (= «Дракон» (δράκων [= евр. נָח]; ср. Иер. 51:34]; ср. CD 8:9—12, 19:20—24 (!)) — глава чужеземцев, подвергших осквернению и разграблению иерусалимский Храм и поправших даже алтарь (Пс. Сол. 2:2—3, 27—29)⁴⁷). Жреческий Мессия выступает здесь как глава «благочестивых» (δσιοι [= евр. צַדִּיקִים — одно из самоназваний кумранитов]) и «бедных» (πτωχοί [= евр. אֲבִיּוֹנִים — одно из самообозначений кумранитов]) «сынов Завета», вынужденных временно проживать за пределами Иудеи, «среди смешанных народов», «в пустыне» (= «пустыня народов» — «страна Дамаска» (?); ср. также Пс. Сол. 17:17—19 и 1QH 4:8—9 (!), CD 7:10—8:3; 19: 4—15 (!)); однако автор Псалмов уверен, что еще до наступления Конца дней (= «День милости в благословении» (ἐν εὐλογίᾳ); ср. 11QT 29:9 (!)) Господь «очистит Израиль», «приведя обратно» (в Иудею (?); курсив мой. — И. Т.) Своего Мессию» (ἐν

⁴⁷ Многие исследователи полагают, что под «Драконом» в Пс. Сол. 2:29—31 подразумевается Помпей. (См. e. g.: Charles, Pseudepigrapha..., pp. 629f.) Однако из «Войны», I, 152—154 и «Древностей», XIV, 71—74 Иосифа Флавия явствует, что Помпей Великий, захватив Иерусалим в 63 г. до н. э., воздержался от грабежа Храма и осквернения священных предметов (хотя и вошел в его Святая Святых). Кроме того, судя по Пс. Сол., 2, сам «Дракон» в Иерусалиме не присутствует; бесчинствует в городе и Храме его воинство. Это также свидетельствует в пользу отождествления «Дракона» с Антиохом IV.

«Дракон», как кажется, тождественен с «Наглемом» Пс. Сол. 2:30 (ср. Дан. 8:23 (!)), который будет «убит в горах Египта». Если это так, то здесь можно видеть несбывшееся предсказание о гибели Антиоха IV Епифана во время одного из египетских походов. Что касается Помпея, то он был умиротворен в районе Пелузия, к востоку от дельты Нила (!). (См.: Дион Кассий, Римская история, XLII, 3—5.)

ἀνάξει χριστοῦ αὐτοῦ; Пс. Сол. 18:6). В связи с обозначением adeptов жреческого Мессии как ὁσίοι («благочестивые») напомним, что Филон Александрийский в своих сочинениях «О том, что каждый добродетельный свободен» (XII, 75) и «Апология», (1) возводит наименование «ессей» (ἐσσαιοί) именно к этому термину. (Не путать «благочестивых» (חסידים) ессеев и «благочестивых» (חסידים) раббанитов (= «хасидеи» (חסידאים) 1 Макк. 2:42, 7:12—13, 2 Макк. 14: 6); ср. И. Т. Бава Кама, III, 3, Недарим, I, 2 и др. и Терума, VIII, 4, где הראשונים חסידים («первые благочестивые») — это, вероятно, прото-ессей, а משנה חסידים («Мишна ("Второзаконие"; букв. "повторение") благочестивых») — возможно, кумранская Тора.)

В связи с отождествлением исторического Учителя праведности со жреческим Мессией обращает на себя внимание также следующее замечание Исидора Севильского, зафиксированное в его труде «Этимологии», VIII, 5, 5: «Ессей говорят, что сам Христос (зд.: "Мессия", "Помазанник". — И. Т.) был тем, кто научил их (ipsum esse Christum qui docuit illos; разрядка моя. — И. Т.) всяческому воздержанию». (Аналогичная фраза, относящаяся к «иудейским еретикам» — ессеям, встречается также в сочинениях: Псевдо-Иероним, Маленький перечень ересей, I; Гонорий, Об еретических книгах, III.⁴⁸)

Дополнительные факты, свидетельствующие в пользу отождествления Учителя праведности Кумранской общины со жреческим Мессией будут приведены ниже; здесь же заметим, что сектантская идея о совмещении одним лицом функций пророка и Мессии-Первосвященника находит свою параллель в раввинистической литературе (см., например: Мидраш Техиллим, XLIII, 2; Песикта Раббати, IV, 13а; VIII, 13с; Тарг. Пс.-Ионафана на Втор. 30:4), где пророк Илия одновременно рассматривается и как жреческий Мессия. В этой связи укажем также на тот факт, что исторический Иисус рассматривался своими adeptами одновременно как пророк, подобный Моисею (см., например: Матф. 11:3, 21:11, 46, Лк. 7:16, 24:19, Ин. 6:14, 7:40, Деян. 3:20—23), и Мессия-Царь. Самаритяне полагали и полагают, что светским Мессией (tā'eb) будет Моисей redivivus⁴⁹. В связи с последним верованием отметим, что пророк Моисей в качестве светского правителя евреев назван во Втор. 33:5 «царем Израиля».

⁴⁸ Тексты приведены в издании: Adam, Berichte..., S. 59.

⁴⁹ См.: Driver, Scrolls..., p. 467.

Итак, судя по сочинениям 1QSa, 1QM (ср. 4Q285, fr. 7) и 4QpIs^a (а также тесно примыкающим к ним по идеологии текстам 4QPB (Благословения патриархов) и 4QFlor (Флорилегий)), жреческий Мессия появляется «в конечные дни», *ex hypothesi* за 40 лет (= время жизни одного поколения) до наступления Эсхатона. Его появление в Кумранской общине предшествует приходу Мессии-Царя (Князя) (1QSa 2:11—12, 4QPB 1:2—4; ср. 1QM 2:1—6 и 5:1; 4QFlor 1:11; ср. также 1 Ен., 90 (!)). До явления в мир светского Мессии Мессия-Первосвященник будет «главой (שׂרָא) всей общины Израиля» (1QSa 2:12; ср.: 1QM 2:1—6), т. е., по-видимому, будет выполнять функции духовного и светского главы общества (в т. ч. военные (?); ср. 1QSa 1:26 и 2:12; 4Q285, fr. 7,5; ср. также М. Сота, VIII, 1 и 1QM 9; 1 Ен., 90 (!)). Последняя идея, как кажется, эксплицитно выражена в тексте 4QPB 1:2—4, где говорится о том, что «Законодатель» (resp. «Жезл»; המְחֹרֵק) — «[Разъясняющий] Учение» (ср. жреческий Мессия; см. 4QFlor 1:11) как глава «общины» Израиля олицетворяет «Завет царства» (בְּרִית הַמְּלָכוֹת; ср. Ис. 42:6) «до пришествия Праведного Мессии, отрасли Давида; ибо ему (ср. Давиду. — И. Т.) и потомству его дан Завет царства (над) Его народом...» Заметим, что в CD 6:7 и 7:16 наименования «Законодатель» (הַמְחֹרֵק) и «Разъясняющий Учение» (דּוֹרֵשׁ הַתּוֹרָה) служат для обозначения исторического Учителя праведности. Упомянем также текст Зав. Левия 18:3, где говорится, что «звезда» «Нового Священника» (*ex hypothesi* Учителя праведности) «взойдет на небе как (звезда) Царя». (Ср. Числ. 24:17, CD 7:16—20; ср. также Зав. Иуды 24:1.)

Судя по тексту 1QSa (Текст Двух колонок) 2:11—12, Первосвященник сохранит положение верховного «главы всей общины Израиля» даже по пришествии Мессии-Царя (Князя). (Ср. 11QT 56:20—57:2, 58:18—21, 4QpIs^a, 8—10, 17—24; ср. также 1Q21, fr. 1, 2, 4Q213—214, fr. 4, 2:15—19). Приоритетное положение жреческого Мессии в обществе подчеркивается в 1QSa и тем, что на т. н. «Мессиианском банкете» (2:17—23) именно он «благословляет начатки хлеба и (молодого) вина ("сусла"; "виноградного сока")» и первым «протягивает руку свою за хлебом», и лишь «затем протягивает руку свою за хлебом Мессия Израиля (מְשִׁיחַ יִשְׂרָאֵל)», т. е. светский Мессия. (Ср. христианскую евхаристию.)

С появлением светского Мессии (= «Мессия Израиля» (1QSa 2:12, 19), «Царь» (11QT 56:12—58:21), «Князь (נָשִׂא) всей общины» (1QM 5:1,

4QpIs^a, 5—6, 3, 4Q285, fr. 6, 2, 6, 10, fr. 7, 4)) — «Отростка от ствола Иессея (отца Давида. — *И. Т.*) и Побега от его корней» (*Ис.* 11:1 — 4QpIs^a, 8—10, 11; 4Q285, fr. 7, 1—2; ср. 1QSb 5:20—29), «Отпрыска (Отрасли) Давида» (11QFlor 1:11, 4QPB, 1:3—4, 4QpIs^a, 8—10, 17, 4Q285, fr. 7, 3—4; ср. *Иер.* 23:5, 33:15, *Зах.* 3:8, 6:12) — кумраниты, прежде всего, связывали освобождение Иудеи от иноземного ига и полный разгром «киттиев Ассирии», возглавляемых «царем» (QM, 4QpIs^a) — *ex hypothesi* Антиохом IV Епифаном (=«Глава (или: "Яд") царей Йавана», «Глава аспидов» — «змиев» (или «драконов»; מִיָּנִיָּן) CD 8:9—12, 19:22—25; «Дракон» *Пс. Сол.* 2:29 (ср. *Зав. Асура* 7:3); см. также выше, гл. II, § 4, III и § 5). Судя по 4QpIs^a, 8—10, 20, глава «киттиев Ассирии» отождествлялся сектантами с главой «Магога»⁵⁰ (ср. *Иез.* 38:2, 39:6 и *Отк.* 20:7; ср. также *Быт.* 10:2, *1 Хр.* 1:5). Не исключена возможность, что именно Антиох IV Теос («Бог»⁵¹) Епифан подразумевается Учителем праведности в 1QH 3:6—18 (Благодарственный гимн № 5) под «Змием» (זָמִיָּן) — Антимессией (Антихристом; ср. *Оракулы Сивиллы*, II, 167—168, III, 63—67, IV, 137—138, V, 29, 215—219, VIII, 88, 157; *Отк.* 12:1—17, *В. Т. Шаббат*, 118а, *Санхедрин*, 98b; ср. также *1 Ин.* 2:18, 22, 4:3, *2 Ин.* 1:7), «порожденным» царящим вокруг «нечестием» и противопоставляемым «Чудесному советнику» (*Ис.* 9:5) — давидическому Мессии, который вот-вот должен «родиться» в недрах общины праведников⁵². (Ср. *Дан.* 8:10—12, 11:36, *Пс. Сол.* 2:29, *Завещания Иуды* 25:3, *Дана* 5:10, *Левия* 18:12; ср. также *2 Бар.* 40:1—2, *Матф.* 25:41, *Отк.* 13, 17.) Возможно также, что Антиох IV рассматривался кумранитами как воплощение Велиала (вар.: Велиар (= Сатана (?); ср. *Зав. Асура* 7:3 (ср. *Пс.* 74:13, *Апокалипсис Илии* 3:94), *Вознесение Исайи* 1:9 (эфиоп. и греч. версии), 2:4, 7, *2 Кор.* 6:15)), его земная ипостась. (Ср. *Оракулы Сивиллы*, III, 63—67, *Вознесение Исайи* 4:2—3).

⁵⁰ «Магог» — таинственный северный народ (страна), упоминаемый в кн. *Иезекиила* (38:2, 39:6); в апокалиптической литературе его нашествие на Иудею рассматривается как знамение близости мирового катаклизма и наступления Конца дней. В раввинистической теологии «Гог» и «Магог» — это те, кто восстал против Бога и Его Мессии. (Подробно об этом см. в: *Volz, Eschatologie...*, SS. 175—80.)

В *Оракулах Сивиллы*, III, 319 под «Гогом и Магогом» с берегов «рек эфиопских», возможно, подразумеваются нубийские отряды в армии Антиоха IV Епифана, пришедшие с ним из Египта и участвовавшие в разграблении Иерусалима и осквернении Храма. (См.: *Charles, Pseudepigrapha...*, vol. II, p. 384.) Ср. *Оракулы Сивиллы*, III, 512.

⁵¹ Одно из наиболее часто встречающихся наименований Антиоха IV. См., например: *Бикерман, Государство...*, сс. 221—240.

⁵² Об образе Антимессии в 1QH 3:6—18 см. в: *Driver, Scrolls...*, pp. 486—491.

Судя по тексту Свитка войны, кумраниты рассчитывали, что под предводительством светского Мессии и при непосредственной поддержке и помощи Воинства Небесного им удастся создать к Концу дней большую переднеазиатскую империю с центром в Иерусалиме. (Ср. 4QpIs^a, 8—10, 18—20, 1 Ен., 90, Пс. Сол., 17; ср. также: 1 Ен. 62:4—9; Филон, О жизни Моисея, I, 289—291; Иосиф, Война, Предисловие, 2; VI, 312; Тацит, Истории, II, 78; V, 13; Светоний, Нерон, 40; Веспасиан, 4.)

Помимо военных функций, светский Мессия будет осуществлять функции судии народа (4QpIs^a, 8—10, 11—24; Ис. 11:1—3; 4Q285, fr. 7; 1QSb 5:20—29). Эта его деятельность будет находиться под строгим контролем священства. (Ср. е. г. 4QpIs^a, 8—10, 21—24: «...И как они (ср. "именитые священники". — И. Т.) научат его (יורוהו), так он и будет судить, и по устам их (т. е. по их команде. — И. Т.) [он будет решать дела]...»; ср. также 11QT 56:20—57:2, 58:18—21.) В целом, вся деятельность Мессии-Царя (Князя) будет регламентироваться т. н. «Статутом царя» (11QT (Храмовый свиток) 56:12—58:21, 59:13—21 (текст явно стилизован под Втор. 17:14—20; ср. CD (Дамасский документ) 5:1—2, где цитата из Втор. 17:17 — 11QT 56:18 отнесена не к «царю» (как в оригиналах), а к «князю»)).

Особое внимание хотелось бы обратить на кумранскую доктрину, в соответствии с которой светский Мессия — новый Давид рассматривался как духовный сын Божий. Это представление эксплицитно выражено в текстах Флорилегнума (4QFlor) 1:10—13 и Двух колонок (1QSa) 2:11—12. (Ср. 4QMess ar 1:10, 4Q246 (psDand); см. также ниже, гл. III, 6, § 4.) В первом пассаже говорится: «"[И воз]вестил тебе Господь, что Дом (т. е. Храм. — И. Т.) построит тебе (в оригинале имеется в виду Давид. — И. Т.) (2 Сам. 7:11). И Я восстановлю семя твое после тебя и воздвигну трон его (т. е. "семени" Давида. — И. Т.) царства навеки (2 Сам. 7:12—13). Я буду ему (имеется в виду Соломон. — И. Т.) Отцом (אב), а он будет Мне сыном (בן)" (2 Сам. 7:14 — 1 Хр. 17:13). Он — Отпрыск (или: "Отрасль". — И. Т.) Давида, который появится (букв.: "встанет"; וְהָיָה — И. Т.) с Разъясняющим Учение (т. е. с Учителем праведности. — И. Т.), [чтобы править] на Си[оне в ко]нечные дни (или: "[в Ко]нце дней". — И. Т.)»⁵³, как написано: "Я подниму павшую скинию Да-

⁵³ Не потому ли впоследствии гробница Учителя праведности — Цадока была вытесана в долине Иосафата, рядом с Храмовой горой — Сионом? (См. гл. II, 2, § 2, III.) Ср. Ис. 2:3, 59:20—21 (!), 62:11 (!), Ам. 1:2; ср. также Рим. 11:26, Евр. 12:22, Отк. 14:1 (!).

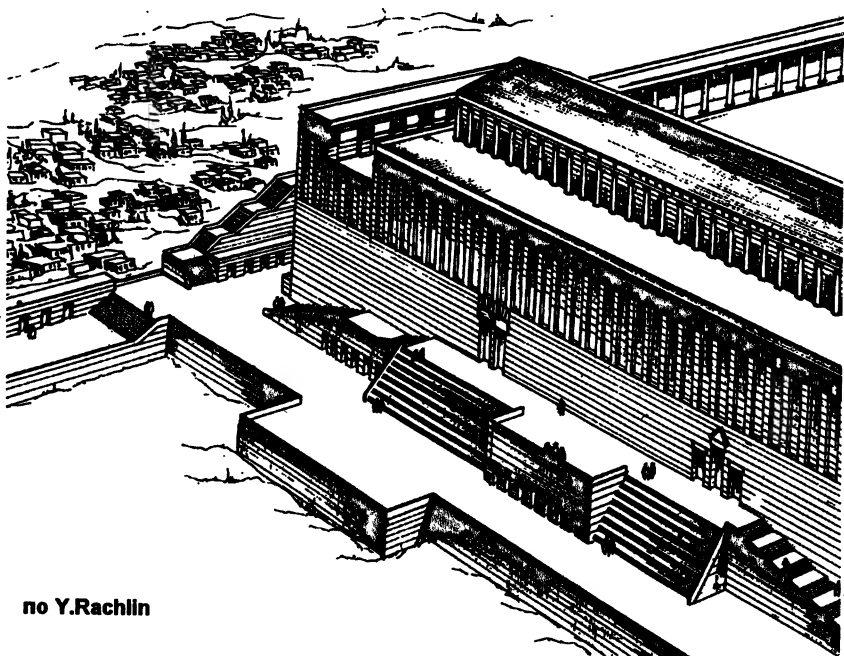
Под названием Сион (Цион), значение которого неизвестно, в Библии (2 Сам. 5:7; 1 Хр. 11:5) первоначально подразумевалась лишь крепость иевуситского Иерусалима

вида" (Ам. 9:11). Это "павш[ая] скиния Давида" (היאה סוכת דויד) [הנפול[ת], [ко]торый появится (אשר יעמוד) (глагол в м. р.); имеется в виду Давид, точнее, *новый* Давид. — И. Т.), чтобы спасти (להושיע) Израиль». Во втором тексте мы читаем: «Когда (или: "если". — И. Т.) [Бог] породит Мессию (ср. "Мессию Израиля" (см. 1QSa 2: 19); אם יוליד אל[ת] המשיח — И. Т.), вместе с ними (ср. вместе с "именитыми людьми", "созываемыми на заседание" (1QSa 2:11). — И. Т.) пусть войдет (также) [Священник (см. 1QSa 2:19. — И. Т.)] — глава всей общины Израиля...» В последнем пассаже содержится явная реминисценция Пс. 2:6—7: «"Я помазал царя (имеется в виду Давид. — И. Т.) Моего над Сионом, святою горою Моею". Я (имеется в виду Давид. — И. Т.) возведу постановление Господа; Он сказал мне: "Ты сын Мой (בני; ср. Пс. 2:12. — И. Т.); Я сегодня породил тебя (ילדתי)".» (Ср. также Пс. 89:26—27.) Заметим, что тексты 2 Сам. 7:14 — 1 Хр. 17:13 и Пс. 2:7 рассматриваются в Деян. 13:33, Евр. 1:5 и 5:5 как относящиеся к Иисусу. Аллюзию на Пс. 2:7 можно усмотреть в текстах Матф. 3:16—17, Мк. 1:10—11 и Лк. 3:21—22, согласно которым по нисхождении на Иисуса во время крещения в Иордане Святого Духа (в виде голубя; ср. 4QAhA = 4QTestLevi^d, fr. 24, I—II, 4, где «голубь» (יונ), возможно, олицетворяет Святой Дух), глас с неба возвестил: Сей (или: "Ты"; Мк. 1:11, Лк. 3:22. — И. Т.) есть Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение». (Ср.: Ин. 1:31—34, 5:37; ср. также: 2 Пет. 1:17.) А в апокрифическом Евангелии эбионитов⁵⁴ непосредственно вслед за этими словами следует: «...в этот день Я породил тебя» (!) (см.: Епифаний, Панарион, XXX, 13, 6); т. е. человек Иисус становится Сыном Божиим в момент нисхождения на него Святого Духа. Последняя идея имплицитно выражена и в т. н. Евангелии евреев (см: Иероним, Комментарии на Пророков, комментарий на Ис. 11:2), а также, согласно

(Иевуса), которая после завоевания ее царем Давидом была переименована в Ир Давид («Город Давида»). Наименование «гора Сион» относится в Писании к Храмовой горе (впоследствии, однако, это название ошибочно закрепилось за возвышенностью, прилегающей к юго-западному углу Старого города). В эпоху Второго Храма Храмовую гору стали отождествлять с горой Мориа (см. 2 Хр. 3:1), куда Авраам взошел для принесения в жертву своего сына Исаака (ср. Быт. 22:2ff.). Напомним, что, согласно древней традиции, основывающейся на тексте Иоиш. 4:2, 12 (ср. Зах. 14:4), именно в долине Иосафата (букв. «Господь судил» или «Господь будет судить») у подножия Масличной (Елеонской) горы начнется воскресение мертвых в Конце дней, и именно здесь Господь Бог будет вершить Свой Суд над всеми народами. Вплоть до настоящего времени глубоко религиозные евреи всего мира покупают себе место для захоронения на западном склоне Масличной горы.

⁵⁴ Эбиониты — иудеохристианская секта.

«Панариону», XXVIII, 1, 5, разделялась иудеохристианской сектой керинфян. (Ср. *Рим.* 1:3—4, где Павел говорит, что Иисус «произшел из семени Давида по плоти, (и) был провозглашен Сыном Божиим в силе, по Духу Святости, через воскресение из мертвых»; т. е., иными словами, по мнению апостола, Иисус стал Сыном Бога лишь по своему воскресению⁵⁵. Здесь же отметим, что, судя по сообщениям Епифания в «Панарионе», XXVIII, 1, 5—6 и XXX, 3, 6, керинфяне и эбиониты полагали, что Иисус стал Христом (т. е. Мессией) также только по нисхождению на него Святого Духа при крещении. (Ср. *Деян.* 2:36 (где апостол Петр говорит, обращаясь к народу: «Итак, твердо знай весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Мессией сего Иисуса, которого вы распяли»); *Ипполит, Опровержение всех ересей*, VIII, 34, 1; ср. также коптские гностические трактаты: *Пистис София*, 129; *Трехчастный Трактат*, 125, 5—9; *Трехформенная Протеннойя*, 50, 12—15; *Второй трактат великого Сифа*, 51, 20—34.)



по Y.Rachlin

⁵⁵ Ср., однако: *M. Hengel, Jesus, der Messias Israels [in:] Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser, ed. by I. Gruenwald, S. Shaked, G. Stroumsa, Tübingen 1992, S. 158.*

5. ЭТИМОЛОГИЯ ТЕРМИНА «ЕССЕИ» В СВЕТЕ КУМРАНСКОЙ МЕССИАНСКОЙ ДОКТРИНЫ

К вопросу, связанному с кумранским учением о том, что Сам Господь Бог явится небесным духовным Отцом Мессии-Царя (Князя), мы еще обратимся ниже; в данном же разделе мы попытаемся показать на основе анализа ряда кумранско-ессейских текстов, что при жизни Учителя праведности сектанты рассматривали свое сообщество — **תנ"ך** [Yahad] (сущ. м. р., букв. «Единство»; наиболее часто встречающееся самоназвание Кумранской общины) — в качестве потенциального духовного *земного* отца светского Мессии, который, как они ожидали, появится «в конечные дни» именно в их среде благодаря их благочестивой деятельности и богоугодным устремлениям; или же, используя кумранскую аллегорическую «растительную» терминологию, можно сказать, что общинники, по-видимому, полагали свою секту «садом», «производящим» «плод» в виде прихода Мессии-Царя (Князя), «корнем(ями)» и «стволом» Иессея, дающими жизнь «святому» давидическому «Побегу»; другими словами, члены Кумранской общины, как кажется, рассматривали свой **Yahad** как олицетворение нового Иессея, который породит и взрастит нового Давида. А так как Кумранская конгрегация, очевидно, положила основание ессейскому движению, нам представляется возможным предположить, что обозначение «ессеи» (**Ἰεσσαίου** / **Ἰεσσηνοί** (**Ἰεσηνοί**), **Ἰεσσαῖοι**, **Ἰοσσαῖοι** / **Ἰοσηνοί**)⁵⁶ могло быть произведено от имени отца царя Давида — Иессея (*евр.-арам.* **ישי** (**ישיא**, **ישא**, **ישא**); *греч.* **Ἰεσσαί**, **Ἰεσαί** (*Ис.* 11:1; Синайский кодекс (IV в.))⁵⁷, **Ἰοσσαῖος** (*Иосиф Флавий*, *Древности*); *лат.* **Isai**, **lesse**⁵⁸ (*Вульгата*)).

Этимология данного обозначения от имени Иессей была предложена Епифанием в сочинении «Панарион» (XXIX, 1, 4; 4, 9). Этот автор полагал, что иессеи (= ессеи) (включая их египетскую ветвь — т. н. терапевтов [**θεραπευταί**; «служители», «почитатели» (зд. *с.* Бога) или «врачи», «врачеватели» (зд. *с.* душ)⁵⁹), описанные «в трактатах (**ὑπομνήματιν**) Филона», и, прежде всего, «в его книге "Об иессеях" (**περὶ Ἰοσσαίων**)» (5, 1), были не кем-иными, как

⁵⁶ В древнеармянском переводе трактата Филона «О созерцательной жизни» наименование «ессеи» передано как **Հեսσεայք** [**Hesseayk'**]; по мнению А. Г. Периханян, это слово является транслитерацией греческого **Ἰοσσαῖοι**.

⁵⁷ Синайский кодекс — самый древний (наряду с Ватиканским кодексом) из дошедших до нас унциалов, содержащих текст Септуагинты и Нового Завета.

⁵⁸ В связи с данной формой написания этого имени ср.: *P. de Lagarde*, *Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina*, Göttingen 1889, S. 44.

⁵⁹ Ср.: *Филон*, О том, что каждый добродетельный свободен, 75.

ранними иудеохристианскими аскетами (ср.: Евсевий, Церковная история, II, 16—17); и он попытался обосновать на основе генеалогии Иисуса, почему те, кто пришел к вере в Христа, могли называться в честь имени отца Давида «иессеями» до того, как они стали называться «христианами»⁶⁰.

Судя по сообщению Епифания об Ἰεσσαῖοι, эта форма наименования секты была также употреблена в рукописях работ Филона Александрийского, которые он читал (5, 1—3). Написание Ἰεσσαῖοι встречается также в «Трактате о монашеской практике», 361 Нила Аскета, рассматривавшего (и)ессеев как дохристианскую еврейскую секту и связывавшего этимологию данного наименования с их созерцательным образом жизни⁶².

Обозначение Ἰεσσαῖοι, возможно, является транслитерацией первоначального еврейско-арамейского наименования секты, произведенного от имени Иессей (Yiś(š)ay)⁶³, которое могло *ex hypothesi* писаться (с арам. окончанием st. det. (emph.)) как (ܝܝܫܐܝ) [Yiśā-yē/Yiśā'ē/Yiśāyā (?)]⁶⁴. Что касается наиболее распространенных греческих форм написания названия секты — Ἰεσσαῖοι/Ἰεσηνοί, то, как кажется, можно предположить несколько лингвистических возможностей их происхождения. Так, эти греческие формы могли возникнуть в результате альтернативной транслитерации того же арамейского обозначения (ܝܝܫܐܝ) (в st. abs. ܝܝܫܐܝܢ/ܝܝܫܐܝܝܢ [Yiśā'in/Yiśāyūin]), осуществленной независимо от принятой в Септуагинте традиции написания имени ܝܝܫܐܝ [Yiśay] (Иессей) как Ἰεσσαί (а возможно, еще до греческого перевода Пророков, осуществленного в Египте). В качестве параллели можно указать на имя ܝܝܫܪܐܝܠ [Yiśrāh; I Xp. 8:16], которое в ряде рукописей Лукиановой рецензии Септуагинты (последняя четверть III в. н. э.) транслитерируется как Ἰεσφά, а в Александрийском (V в. н. э.) и Венецианском (VIII—IX вв. н. э.) кодексах как Ἰεσφάχ. Здесь уместно упомянуть, что то же имя, встречающееся в I Xp. 8:22 в форме ܝܝܫܪܐܢ [Yiśrān], транскрибируется в последнем кодексе как Ἰεσφάν. Или, например, в Александрийском кодексе ев-

⁶⁰ Этимология «иессеев» от имени «Иисус» рассматривалась Епифанием как вторичная и менее вероятная (4, 9—10).

⁶¹ Migne, PG, vol. 79, col. 722. Varia lectio: Ἰεσσαῖοι. См.: Georgii Monachi Chronicon, ed. by C. de Boor, I, Leipzig 1904, SS. 343—345.

⁶² Ср.: Suda, E 3123.

⁶³ По поводу написания Yiśšay см.: Lagarde, Uebersicht, S. 97.

⁶⁴ По поводу данных форм окончаний см., например: S. Segert, Altaramäische Grammatik, Leipzig 1975, S. 191; G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, Darmstadt 1960, S. 194. Ср.: F. Rosenthal, Die Sprache der palmyrenischen Inschriften und ihre Stellung innerhalb des Aramäischen, Leipzig 1936, SS. 76f.

рейское имя **יִשָּׁי** [Yīš'ī] передается в *1 Хр.* 5:24 как **Ἰεσσαί** (так же пресвитер Лукиан (погиб в 312 г. н. э.); ср. *1 Хр.* 2:31 (Александрийский кодекс) — **Ἰεσαί**), а в *1 Хр.* 4:20 как **Ἐς** (очевидно, пропущено окончание).

Не исключена также возможность, что греческие обозначения **Ἰεσσαίου**/**Ἰεσσαῖνοι** возникли в результате транслитераций тех же двух вышеупомянутых арамейских обозначений секты, но произведенных от арамейско-сирийской формы написания имени Иессей — **יְשַׁי (ܢܫܐ)**⁶⁵, засвидетельствованной, в частности, среди надписей на самарийских остраках, в *1 Хр.* 2:13 и Пешитте. (Такого рода конструкции с «дополнительным» «алефом» перед «йодом» были широко распространены в т. н. еврейско-палестинском арамейском⁶⁶.) В качестве параллели к такой транскрипции первого слога можно указать на транслитерацию Иосифа Флавия и Оригена еврейского слова **יִשָּׁה** [iššāh] («женщина») как **Ἰσσα** (Древности, I, 36), **Ἰσσά** (Послание к Африкану, I, 82, 84⁶⁷). Упомянем также имя **יְהִיְאֵל** [Ḥī'ēl], которое в ряде греческих переводов еврейской Библии передается как **Ἰηιήλ** (*Аквила* и *Теодотион* (II в. н. э.) в *Прит.* 30:1; *Лукиан* в *2 Ездр.* 21 (*Неем.* 11):7); ср. также транслитерации арамейского эквивалента имени Yīšay — **Ἰτται** (**ܐܬܝ** (= **ܐܝܬܝ**))⁶⁸ в Септуагинте (**Ἰεθθεῖ**, **Ἰεσθαεῖ**) и у Иосифа (**Ἰ(σ)θαῖος** (Древности, VII, 233) и **Ἰεθῖ** (от **ܐܬܝ** (!); Древности, VII, 201)). Заметим также, что средневековые еврейские ученые транскрибировали греческое **Ἰεσσαίου** как **יְסַסְיָא** (ср. совр. ивритское **יְסַסְיָא** («ессеи»))⁷⁰.

⁶⁵ См.: *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, transl. into English by S. P. Tregelles, Grand Rapids, Michigan 1978, p. 41. Ср.: *H. Bauer*, Die hebräischen Eigennamen als sprachliche Erkenntnisquelle, ZAW 48 (H. 1), 1930, S. 77; *G. König*, Lehrgebäude der hebräischen Sprache, Leipzig 1895, II, S. 460. Ср. также: *J. K. Stark*, Personal Names in Palmyrene Inscriptions, Oxford 1971, p. 67.

Написание **ܢܫܐ** засвидетельствовано среди надписей на остраках из Самарии. См.: *M. Noth*, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Stuttgart 1928, SS. 38, 138, 238.

Ср. слово того же корня — **יְשַׁשׁ** (**ܝܫܫܐ** ("ouššā", "esse"). Ср. также имена **יְשַׁהר** (= **יְשַׁשׁ** **יְהוּנָה** (ср. *Быт.* 28:16; *Исх.* 17:7; *Суд.* 16:13)), **אֲשַׁבְעַל** (= **אֲשַׁשׁ** **בַּעַל**).

⁶⁶ См.: *Dalman*, Grammatik..., S. 100. Ср., например, написания имен: **יְסַסְיָא** [(')Issi], **יְסַסְיָא** [(')Issäh]; ср. также: **יַסִּי** [Yassi]/**אַסִּי** [Assi].

⁶⁷ *Migne*, PG, vol. 11, col. 77. См. также: *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, *F. Field* (ed.), Oxonii 1875, p. 15.

⁶⁸ По поводу данного имени см.: *Bauer*, Eigennamen..., S. 77; *Gesenius*, Lexicon..., 1978, p. 41; *W. Kornfeld*, Onomastica aramaica aus Ägypten, Wien 1978, S. 41.

⁶⁹ *E. g. Azariah dei Rossi*, Me'or..., pp. 90—97.

⁷⁰ В древнем сирийском переводе «Церковной истории» Евсевия (конец IV в.) термин **Ἰεσσαίου** передается как **ἔσσα'ē**. См.: *Adam*, Berichte..., 1961, S. 2. Ср. форму **ܝܫܫܐ** («ессены») в «Сирийском лексиконе» Абу-ль-Хассана Бар Бахлуля (X в.).

Нам представляется, что именно от форм (ʾ)Ḳ(ʾ)š(ʾ)l(ʾ)Ḳ(ʾ)š(ʾ)Ḳ могли возникнуть греческие термины 'Ὀσσαῖοι/Ὀσσηνοί⁷¹ в результате ошибочного прочтения данных семитских обозначений. Так, хорошо известно (в частности, по кумранским манускриптам), что буквы ʾ («йод») и ʿ («вав») часто практически неотличимы одна от другой в древних неогласованных рукописных текстах. Принимая во внимание этот факт, можно предположить, что некто, обнаружив вышеупомянутые арамейские написания наименования секты и не зная правильной вокализации данных слов, мог принять «йод» за «вав» и прочесть эти термины как ' ēšāyē(-'ē)/'ēšā(ʾ)(y)in⁷². Как кажется, Епифаний, рассматривающий различные ветви ессейского движения как различные секты, умышленно использует для их обозначения различные известные ему греческие формы (именно, 'Ὀσσαῖοι/Ὀσσηνοί, 'Εσσηνοί, 'Ιεσσαῖοι) одного и того же наименования и приводит различные известные ему (или придуманные им самим) этимологии этих наименований⁷³, с целью дифференцировать данные группы не только по сути, но и по названию.

Не исключена возможность, что гипотетический семитский оригинал обозначения секты — (ʾ)Ḳ(ʾ)š(ʾ)l(ʾ)Ḳ(ʾ)š(ʾ)Ḳ — мог восприниматься в непосвященных кругах не как производное слово от имени собственного ʾš [Yīšay], а в своем буквальном значении — как «богатые (люди)»⁷⁴ (с материальной⁷⁵ или/и духовной точек зрения)⁷⁶. Отголоски такой интерпретации можно, на наш взгляд, обнаружить в трактатах Филона «О том, что каждый добродетель-

⁷¹ Эти формы написания засвидетельствованы в «Панарионе» Епифания. Написание 'Ὀσσαῖοι, очевидно, было известно древнерусскому переводчику «Иудейской войны» Иосифа, использовавшему в своей работе термины осей, еоссей и ес(с)ей ((н)ессей) взаимозаменяемо. (См.: Н. А. Мещерский, История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе, Москва—Ленинград 1958, passim.)

⁷² В качестве параллели к передаче семитского ʾb- через греческое ὀ- ср., например, транслитерацию в Септуагинте имени 'Οἰᾱμ как 'Οζόμ (1 Хр. 2:26, 28 (Ватиканский кодекс (IV в. н. э.)); переводчик, по-видимому, принял букву «нун» за «зайин»).

⁷³ В *Анакефалайосе* 1, 18, 1 Епифаний пишет, что наименование «оссеи» обозначает ἰταπότατοι («наиболее жаждущие (стремящиеся, страстно желающие)» или «стремительные (нетерпеливые)»), а в *Ереси* XIX, 1, 1 — что это наименование означает στίβαρον γένος («стойкие (крепкие, твердые) люди»). См. также ниже.

⁷⁴ См. e. g.: Gesenius, Lexicon..., 1978, p. 379 (см. также p. 372). Ср. еврейское слово того же корня — שׂ (שׂ(ʾ)Ḳ), имеющее, в частности, значения «есть (имеется)»; «существование».

⁷⁵ Ср. 3Q15 (Медный свиток); 11QT (Храмовый свиток) 3:5, 8—9, 12; 7:13; 26:6; 31:8; 32:10; 36:11; 39:3; 41:16 и *Авот рабби Натана* А, 5. См. также: Wacholder, Dawn..., pp. 95, 146.

⁷⁶ Ср. интерпретацию в Септуагинте еврейского לִבְיָהּ как τοῖς πιστεύουσιν θεῷ (Прит. 30:1). (В 2 Ездр. 21:7 (LXX) имя לִבְיָהּ транслитерируется как Αἰθιῶλ.)

ный свободен», 77 и «О созерцательной жизни», 13. В первой работе Филон говорит, что ессеи «называют себя (или: "считают себя". — И. Т.) "богатейшими (людьми)" (πλουσιώτατοι νομίζονται)», так как они умеренны в потребностях, а это равносильно изобилию. Во втором произведении этот автор характеризует терапевтов (египетских ессеев) как людей, получивших «богатство прозрения (τὸν βλέποντα πλοῦτον)». Если наименование (Ϝ)(Ϟ)Ψ(Ϟ)\Ϟ(Ϟ)Ψ(Ϟ) действительно воспринималось непосвященными в своем буквальном значении, то тогда оно, естественно, было транслитерировано вне связи с принятой в Септуагинте передачей имени Ψ [Υῖσαι].

И наконец, возможно, что наименования 'Εσσαιῶν/Εσσηνοί были произведены от первоначальных греческих обозначений 'Ιεσσαῖον/Ἰεσσηνοί. (Как бы то ни было, мы имеем примеры греческих транслитераций ряда еврейских имен, где iε- и ἐ- с последующей «сигмой» употребляются взаимозаменяемо; см., например, выше⁷⁷.) Выявляя причины такой трансформации (если она в действительности имела место), а также отвечая на вопрос, почему наименования 'Εσσαιῶν/Εσσηνοί получили наибольшее распространение, мы должны иметь в виду следующее. Для грекоязычных эллинизированных кругов, где употреблялись данные обозначения, их корректные семитские этимология и семантика были, очевидно, с самого начала достаточно сложны, чтобы быть понятыми без специального объяснения. В то же время, ессеи, по-видимому, не были склонны распространяться о своих мессианских ожиданиях, прежде всего, по причине собственной безопасности. Кажется естественным предположить, что в такой ситуации предпринимались попытки произвести наименование данной секты от того или иного греческого слова, как это делалось, например, Филоном⁷⁸. И именно написания 'Εσσαιῶν/Εσσηνοί могли дать такие возможности. Так, эти наименования можно было связать с различными формами глагола σεῶω (означающего, в частности, «стремиться», «жаждать» (метаф.)), в написании начинающимися с εσσ-⁷⁹. Отголосок подобной интерпретации данного наименования секты можно обнаружить, на наш

⁷⁷ Ср. e. g.: H. A. Redpath, A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books), Supplement, Oxford 1906, pp. 53—64 и 73—95.

⁷⁸ В сочинении «О том, что каждый добродетельный свободен», 75, Филон пишет: «По моему мнению, они (т. е. ессеи. — И. Т.) получили (свое) наименование, хотя это и не в строгом соответствии с греческим языком (курсив мой. — И. Т.), от своего благочестия (δσιότητος)». См. также: Филон, *ibidem*, 91; *idem*, Апология, (1). Ср.: Иосиф, Война, II, 119; Ипполит, Опровержение всех ересей, IX, 18, 3.

⁷⁹ См. также: S. Goranson, "Essenes": Etymology from ΨΨΥ, RQ 44(1984), p. 496.

взгляд, в сочинении «Панарион» (*Анакефалайосис (Рекапитуляция)*, I, 18, 1), где Епифаний замечает, что название «оссеи» (= «ессеи») означает *ἰταμότατοι* («наиболее жаждущие (стремящиеся, страстно желающие)» или «стремительные (нетерпеливые)»)⁸⁰. Грекоязычные люди могли также связывать обозначения 'Εσσαῖοι/Εσσηνοί со словом ἑσσία (дорическая форма слова οὐσία)⁸¹, означающим «сущность» (ср. лат. *essentia*), «имущество (собственность)» и, вероятно, известным образованной публике по трактату Платона «Кратил», 401⁸², ибо сектанты — 'Εσσαῖοι/Εσσηνοί (лат. *Esseni*), очевидно, рассматривались посторонними как люди, исследующие *сущность* (*ἑσσία*, *essentia*) Бога и мироздания (ср., например: *Филон*, О том, что каждый добродетельный свободен, 80; *idem*, О созерцательной жизни, *passim*; *Иосиф*, Война, II, 136; *Нил*, Трактат о монашеской практике, 3; *Суда*, Е 3123; ср. также кумранский текст 4Q416, 418 (Дети спасения и тайна бытия), fr. 8, fr. 10(!) и приобретенные не-тленное *имущество* (ср. 4Q416, 418, fr. 10(!); см. также выше).

Теперь обратимся к рассмотрению ряда кумранских текстов, содержащих, на наш взгляд, аллегорическое изображение общины, дающей жизнь светскому Мессии. Так, эта концепция представлена в Благодарственном гимне № 5 (см.: 1QH 3:7—12)⁸³, где Учитель описывает «Мессианские муки» своей секты, «порождающей» (*i. e.* способствующей посредством своей благочестивой деятельности приходу) «Чудесного советника с его мощью» (פלא יועץ עם גבורת; строка 10), *sc.* идеального давидического Мессию-Царя (Князя), о появлении которого предвещал Исайя (9:5: «Ибо младенец у нас родился, сын дан нам; и будут (знаки) владычества на плече его, и будет назван он: Чудесный советник (פלא יועץ), Могучий бог (אל גבור), Отец вечности (אביעד) и Князь мира (שר שלום)»)⁸⁴. Автор Гимна — мужчина, персонифицирующий Yaḥad («Единство»), состоящий из мужчин (по крайней мере, главным образом), — сравнивает свои

⁸⁰ Некоторые исследователи сомневаются в аутентичности *Анакефалайосиса*. См. *e. g.*: The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1—46), transl. by Fr. Williams, Leiden 1987, p. XII. Ср.: *Migne*, PG, vol. 41, col. 172.

⁸¹ Возможно, это слово того же корня, что и еврейские *שׁ* и *שׁוּ* (ср. санскр. *अस* [as], перс. *هستن* [hastan], лат. *esse*). (См. *e. g.*: *Gesenius*, *Lexicon...*, 1978, p. 372.) И. М. Дьяконов высказывается против данной гипотезы.

⁸² Ср.: *Goranson*, "Essenes"..., pp. 485, 496.

⁸³ См. также 4Q428 (4QH^b), fr. 2, 4Q432 (pap 4QH^f), fr. 4, col. 1.

⁸⁴ См. также: *J. V. Chamberlain*, Another Qumran Thanksgiving Psalm, *JNES* 14 (1955), pp. 39—41; *K. Stendahl*, Introduction and Perspective [in:] *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957, p. 12; *A. Dupont-Sommer*, *Écrits...*, pp. 223, n. 4; 377; *Goranson*, "Essenes"..., p. 493.

страдания с муками роженицы, которая вот-вот подарит жизнь сыну. С аналогичной метафорой мы встречаемся и в 1 Ен. 62:4—9, где появление Мессии — Сына человеческого (resp. «Сына мужчины (walda be'si [נִלְוִל = лат. vir])»⁸⁵; 62:5)⁸⁶ в общине святых и избранных (другими словами, его земное «рождение») описывается следующим образом: «Тогда охватит их (sc. "избранных". — И. Т.) боль, как охватывает она женщину при родовых муках... когда ее сын входит в уста матки... и боль охватит их, когда они увидят Сына человеческого, сидящего на Троне Его Славы»⁸⁷. (Ср. также *Зав. Иосифа* 19:8.) Далее, заметим, что в Библии мы имеем множество примеров уподобления страдающих мужчин роженицам (см., например: *Ис.* 26:17—18, *Иер.* 6:24, 30:6, *Ос.* 13:13, 15, *Мих.* 4:9—10; ср. *Гал.* 4:19, *Флм.* 10, 12 (!)⁸⁸, *Отк.*, 12; ср. также 1 *Кор.* 3:1—2 (!)⁸⁹). В связи с метафорой, содержащейся в тексте 1QH 3:7—12, уместно также упомянуть стих 11-й Псалма 132-го, приводимый Епифанием в «Панарионе», XXIX, 1, 4 в качестве одного из основных аргументов в пользу этимологии термина 'Iēsoāi («иессей») от 'Iēsoāi («Иессей»). В данном пассаже Господь говорит: «От плода твоего (sc. Давидова. — И. Т.) чрева (מִפְרֵי בִטְנִי) Я посажу на трон твой». И наконец, укажем на два отрывка из кумранских Гимнов № 11 (1QH 7:20—21) и № 14 (1QH 9:35—36). В первом тексте Учитель праведности говорит, что Бог сделал его «отцом» (אב) для членов общины (ср. 1 *Кор.* 3:1—3, 4:15, 2 *Кор.* 6:13, 1 *Фесс.* 2:7—11), и, в то же время, он сравнивает себя с их матерью. Во втором тексте автор рассматривает Господа в качестве «Отца» (אב) благочестивых и, одновременно, уподобляет Его их «Матери» (מִרְחֶמֶת; ср. 1QH 9:30—

⁸⁵ В ряде рукописей, впрочем, в 1 Ен. 62:5 написано walda be'sit («Сын женщины»).

⁸⁶ В 1 Ен. 62:7, 9, 14 фраза «Сын человеческий» передается как walda 'egwāla 'emma-ḥeyāw.

⁸⁷ Перевод Р. Х. Чарльза (The Book of Enoch, Oxford 1893, pp. 164—165).

⁸⁸ В данном Послании Павел пишет Филимону: «Прошу тебя о ребенке моем Онисиме, которого я родил в узах моих ...возвращаю тебе его, это — из моего чрева (букв. "мое чрево"; τὰ ἐμὰ σπλάγχνα)».

⁸⁹ См. также: G. Ninson, "Hodayoth III, 6—18: in what Sence Messianic?", RQ 6 (1960), pp. 184—187; Dupont-Sommer, *Écrits...*, p. 223, n. 2; Д. Щедровицкий, Ибо знаю надежду: Кумранские гимны, Новый мир, № 1 (1991), с. 128.

Д. Щедровицкий усматривает в тексте 1QH 3:9b—10a указание на то, что «Муж — Мессия должен совершить исход из "чресел смерти", то есть воскреснуть из мертвых! Ср. "сошествие во ад" Иисуса Христа в Новом Завете (1 Петра, 3, 18—19), а также в апокрифическом Евангелии Никодима (18—24)». (*Ibidem*, с. 128, прим. 3.) (Данный пассаж он переводит следующим образом: «Но из чресел смерти изведешь Ты мужа, и при муках родовых Иеола он изыдет из горнила чрева...»)

31; ср. также гностическое сочинение «Благодарственная молитва» (*Наг Хаммади* VI, 7), 64, 26—30).

Следующий кумранский текст, который мы хотели бы здесь рассмотреть — это сектантская интерпретация знаменитого благословения Иуды Иаковом (*Быт.* 49:10): «Не отойдет властитель (⁹⁰שליט) от колена Иуды и жезл от его ног (המקק מבין רגליו; букв. "жезл от между его ног". — *И. Т.*), до того как придет тот, кому он принадлежит...» Слово «жезл», очевидно, употреблено в данном благословении в double entente: это — символ главенства и, в то же время, эвфемистическое обозначение фаллоса, символ детородной силы потомков Иуды⁹¹. Что касается автора кумранского Комментария на благословение Иакова (4QPB), то он также играет на двойном значении слова המקק (1:2): это — «жезл» и, в то же время, обозначение лидера Yahad'a — «Законодателя» (= [«Разъясняющий»] Учение» (1:5); ср. CD 6:7, 7:16, 4QFlor 1:11⁹²), т. е. Учителя праведности. (С аналогичной интерпретацией слова מקוק мы встречаемся также в CD (Дамасский документ) 6:7—10.) Приверженцы Законодателя обозначаются в рассматриваемом Комментарии как «ноги» (הרגלים) Иуды или (что скорее) одного из его потомков. В целом, Yahad, возглавляемый Законодателем, представлен в данном произведении в качестве истинного преемника Иуды, «хранителя» (1:5) «Завета царства» (1:2, 4), в определенном смысле замещающего легитимного светского правителя из колена Иуды «до прихода» в мир давидического «Мессии праведности» (1:3—4)⁹³. Аналогичная идея, как кажется, выражена в Дамасском документе (CD 7:15—21), где конгрегация, ожидающая появления своего «Князя» (נשיא), обозначена как «царь» (המלך)⁹⁴.

Возможно также, что члены Yahad'a, используя в 4QPB для самообозначения символ детородной силы, попытались таким образом выразить веру в свое непосредственное участие в процессе

⁹⁰ Так в 4QPB (Благословения патриархов) 1:1. Ср. Таргум Онкелоса: שליטן. В маоретском тексте: «Не отойдет скипетр (שֵׁטֶן) от Иуды...»

⁹¹ См., например: *E. Good, The Blessing on Judah, JBL 82 (1963), pp. 427—432; Амусин, Тексты..., с. 285, пр. 7; ср.: C. M. Carmichael, Some Sayings in Genesis 49, JBL 87 (1969), pp. 438—444.*

⁹² См. также: *J. M. Allegro, Further Messianic References in Qumran Literature, JBL 75 (1956), pp. 174—187; Амусин, Тексты..., сс. 284—285, пр. 5; 286, пр. 11.*

⁹³ Ср. *Быт.* 49:10 (*Тарг. Онк.*): "עַד דִּי יָתִי מִשְׁחָא..."; ср. также *Иер.* 23:5; 33:15; *Зах.* 3:8; 6:12; 4QFlor 1:11.

⁹⁴ Ср. греческое слово ἐσσην («царь», «царь-пчела» (?)). Термин Ἐσσηναίς использовался для обозначения жрецов Артемиды в Эфесе. (Подробно об этом см.: *A. H. Jones, Essenes: The Elect of Israel and the Priests of Artemis, Lanham 1985.*)

«рождения» в мир легитимного светского Мессии; другими словами, сектанты, вероятно, верили, что их праведная деятельность, их благочестивый образ жизни прямо способствуют приходу Мессии-давида. (Ср. *Завещания Рувима* 6:11, *Иуды* 22:3, 24:1—6 (!), *Неффалима* 8:2, *Иосифа* 19:8—12.) В этой связи упомянем замечание Иосифа Флавия (*Древности*, XVIII, 18), согласно которому ессеи «верят, что им следует прилагать усилия в особенности для пришествия Праведника (τοῦ δίκαιου τὴν πρόσδοτον)»⁹⁵, т. е. Мессии (?)⁹⁶.

И наконец, обратимся к рассмотрению пассажа 1QH 8:4—12 из Гимна № 14. Нам представляется, что данный текст может быть адекватно понят в свете *Ис.* 11:1⁹⁷, где пророк, имея в виду появление идеального Царя-давида, предвещает: «И произойдет Отросток от ствола (עץ) Иессея, и Побег (פליטה) произрастет от корней его (עשרה; ср. 11:10. — *И. Т.*)». Упомянем, что эти слова истолковываются в мессианском смысле в Новом Завете (*Матф.* 2:23; *Рим.* 15:12, *Отк.* 5:5), а также в апокрифической (например, *Зав. Иуды* 24:1—6, *Пс. Сол.*, 17; см. также *Сир.* 47:22) и раввинистической (например, *В. Т. Санхедрин*, 93b; ср. *Санхедрин*, 43a (Мюнхенская рукопись и Венецианское издание)) литературах; в Таргуме Ионафана слова עץ («отросток») и פליטה («побег») истолковываются соответственно как מלך («Царь») и משיח («Мессия»). Как уже отмечалось выше, в текстах 4QpIs^a (Комментарий на Исайю), 8—10, 11—24, 1QSb (Устав благословений) 5:20—29 и 4Q285 (Мессианский Князь), fr. 7, 2—4 это пророчество Исайи (включая стихи 2—5 главы 11-й) прямо связывается с появлением легитимного давидического Мессии в среде общины. Принимая во внимание сказанное, попытаемся истолковать аллегории, содержащиеся в тексте 1QH 8:4—12. Образы «деревьев жизни» (или «деревьев, дающих

⁹⁵ По поводу интерпретации данной фразы см.: *Josephus, Jewish Antiquities*, English transl. by L. H. Feldman (Books XVIII—XIX), London 1981, pp. 15f.

Ср.: *Филастрий*, Книга против ересей, 9; *Исидор Севильский*, *Этимологии*, VIII, 4, 5.

⁹⁶ Как было отмечено выше (гл. II, 1, § 4, II), ессейская община, описанная Иосифом Флавием в «Древностях», XVIII, 18—22, возможно, была не «цадокидской», а «бозтусейской» ориентации. Приверженцы же Бозтуса (= кумранский Человек лжи), естественно, не признали Учителя праведности в качестве Мессии (жреческого и светского (см. ниже, гл. III, 6—7)).

⁹⁷ См. также: *Dupont-Sommer, Écrits...*, pp. 234, n. 1; 237, n. 3; 240, nn. 1—5; 241, nn. 1—8; *Старкова*, *Памятники...*, сс. 89—90.

Ср.: *Sh. Fujita*, The Metaphor of Plant in Jewish Literature of the Intertestamental Period, JSJ 7 (1976), pp. 40ff.; *J. H. Charlesworth*, An Allegorical and Autobiographical Poem by the Moreh Haš-šedeq (1QH 8:4—11) [in:] "Sha'arei Talmon": Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon, ed. by M. Fishbane and E. Tov with the assistance of W. W. Fields, Winona Lake 1992, pp. 295—307.

жизнь»⁹⁸ (עצי חיים; 5—6)), «протянувших свои корни (שורשיהם)» к «потоку» «живой воды» (6—8), и «Ствола» (גזל; 7—8) могут быть истолкованы как аллегории, относящиеся к членам секты (ср. Пс. Сол. 14:2—3, Од. Сол. 11:15—16) и ее лидеру, Учителю праведности (ср. 1QH 8:16, 21), «впитывающим» «живую воду» Божественного Учения (ср. e. g. CD 6:3—11, 4Q 416, 418, fr. 2, 5). «Деревья жизни» должны вот-вот произвести «святой Побег» (נצח קדוש; 6, 8, 10 (см. также 1QH 6:15, 7:19)), т. е. Мессии-давида. «Побег» произрастет непосредственно от «Ствола»⁹⁹, воплощающего в этой связи коллективные усилия всего «сада». «Побег» сможет всасывать «живую воду» Учения Господа благодаря «своему Стволу» (גזל; т. е. «Стволу», от которого он произрастет), в корнях которого воплотится для него корневая система всех «деревьев жизни». Последняя аллегория хорошо согласуется с содержанием текста 4QpIsa, 8—10, где жреческие лидеры секты изображены в качестве учителей и советников будущего светского Мессии (21—24; ср. Ис. 11:3—4). Со схожей картиной мы встречаемся и в Храмовом свитке, в т. н. «Статуте царя» (11QT 56:20—57:15; ср. Вмр. 17:17—20)¹⁰⁰.

Явление «святого Побега» в мир будет храниться в секрете (11; ср. Ис., 53) до тех пор, пока он не превратится в «истинное», «вечное Насаждение» (מטע עולם; 6, 10). В свете лингвистического анализа текста Гимна № 10 (1QH 6:14—16; ср. 7:19), содержащего аналогичную аллессию, становится очевидным, что фраза מוטע עולם в обоих случаях использована для обозначения одного объекта, именно, гигантского дерева¹⁰¹, символизирующего, по-видимому, светского Мессию «в его могуществе»¹⁰². В этой связи упомянем, что в тексте 1 Ен. 93:10 (см. также 93:2, 5) Мессия также обозначается как «вечное Насаждение праведности» (см. также CD 1:7; 4Q416, 418, fr. 1, 13; ср. Суд. 9:8—15, Дан. 4:17—24, 2 Бар., 36, Юб. 16:26). Метафора «вечного Насаждения» в 1QH 6:15, 8:6, 10, возможно, подразумевает бессмертие нового Давида (ср. e. g. Пс. 72:5, 17, Ис. 9:6; ср. также Мих. 5:2—5); или же она может быть понята

⁹⁸ См.: Holm-Nielsen, Hodayot..., p. 148, n. 3.

⁹⁹ Ср. 1QH 8:7—8: גזל — «его Ствол», т. е. «Ствол», от которого произрастет «Побег».

¹⁰⁰ Ср. 1 Ен. 90:37, где «Белый Бык», рождающийся в среде общинников, — это светский Мессия.

¹⁰¹ В тексте 1QH 6:14—16 говорится следующее: «[Их корень] вырастет... навеки, дабы дать Побегу (נצח) разрастись... в вечное Насаждение (מטע עולם), и он (т. е. "Побег", превратившийся в дерево. — И. Т.) будет осенять тенью (וצל) всё ... [и его вершина будет достигать] небе[с]... а его (! — И. Т.) корни (שורשי) глубин...»

¹⁰² См. также: Старкова, Памятники..., с. 90.

как указание на непрерывность и вечность восстановленной династии Давида (ср., например, 4QPB 1:1—4, 4QFlor 1:10—13, 4Q504 (DibHam^a), 1—2, 4:5—8).

Упоминаемый в 1QH 8:11 «плод» (רִפְּ) «Побега» — это, возможно, аллегория светского Мессии *in actu*. С другой стороны, этот образ может быть понят в свете вышеупомянутого текста Пс. 132:11—12 как аллегория «плода» «чрева» нового Давида, подразумевающая, что потомки последнего будут восседать на его троне во веки вечные (ср. Иер. 33:21—22).

Суммируя вышесказанное, можно заключить, что автор Благодарственного гимна № 14, очевидно, уподобляет общину и ее лидера соответственно «корню(ям)» (ср. CD 1:7¹⁰³) и «Стволу» Иисея, производящим давидический «Побег»; или, другими словами, он как бы рассматривает Yāhād в качестве нового Иисея¹⁰⁴, который породит и взрастит нового Давида (ср. Руфь 4:22, Матф. 1:6) «в конечные дни»¹⁰⁵. (Ср. Ос. 3:5, Иер. 30:9 (см. также 30:21, 24 (!)), 31:31—35, Иез. 34:23—24, 37:24—25, 1 Макк. 2:56; ср. также Зав. Иуды 24:3—6, где этот патриарх идентифицирует будущего Мессию-Царя с «Побегом (ὁ βλαστός) Бога Всевышнего» (4; маргинальная глосса) и «Отростком (Отраслью) праведности (ράβδος δικαιοσύνης)»¹⁰⁶ (6), а также предсказывает, что он произрастет (βλαστήσει (6), *variae lectiones* ἀναβήσεται, γενήσεται (ср. 24:5)) от «корня» (τῆς ρίζης (5)) и «ствола» (πυθμὴν (5); *varia lectio*: πηγὴ (ср. 24:4)) его (ср. Иудиных) истинных потомков. — «сынов во истине» (3).)

В связи с кумранской аллегорией «Побега» (רִפְּ) упомянем иудаистскую секту Νασαραῖοι-«насареев» [вар. Νασαρηνοί (*Епифаний*, Панарион, XX, 3, 2), Ναζαραῖοι¹⁰⁷] ¹⁰⁸ (отличную от иудеохристианс-

¹⁰³ В данном пассаже Дамасского документа (созданного по смерти Учителя праведности) под שררש («корень») подразумевается Кумранская община, а под תועמ — вероятно, «Мессия (от) Аарона и (от) Израиля», т. е. жреческий и светский Мессия (см. ниже, гл. III, 6, § 2).

¹⁰⁴ В раввинистической литературе Иисей представлен как великий истолкователь Торы (В. Т. *Иеванот.*, 76b) и как один из «восьми Мессианских князей среди племени (סְדֵנֵי מְשִׁיחִים)», упомянутых в Мих. 5:4 (В. Т. *Сукка*, 52b; ср. 1 Сам. 17:12). Ср. тексты CD 6:3—11, 7:18—20 (ср. 4QPB, 1; 1QFlor 1:11), согласно которым сектанты называли себя «князьями» (סְדֵנֵי), а своего лидера, Учителя праведности, — «Разъясняющим (Истолковывающим) Тору».

¹⁰⁵ Ср., например, 4QFlor 1:10—13, 4QpIs^a, 8—10, 8—24, 1QSa 1:1, 2:11—12, 14, 20

¹⁰⁶ Ср. Иер. 23:5, 33:15, 4QPB 1:3—4.

¹⁰⁷ См.: Migne, PG, vol. 41, col. 257.

¹⁰⁸ В связи с данными формами написания наименования общины ср. тот факт, что в Евангелиях по (от) Матфею и Иоанну и Деяниях апостолов употребляется термин Ναζωραῖος, а в Евангелии по Марку — Ναζαρηνός. В Евангелии по Луке обознач-

кой общины Ναζωραῖοι «назореев»; см., например, Панарион, XVIII, 1, 1—2, XIX, 5, 4—5, XXIX, 6, 1(!), XXX, 1, 3), от которых, судя по «Панариону», XIX, 1, 1 (см. также 5, 1), очевидно, произошло движение 'Οσσηνοί («оссенов» = ессеев)¹⁰⁹. Наименование Νασαραῖοι («насарей»), по-видимому, произведено от еврейско-арамейского слова נָשָׁר [nēšer] («побег», «отросток»)¹¹⁰. Согласно Епифанию, члены этой секты не приносили жертвоприношений (θυσίαν .., οὐκ ἔθουν), «хотя они были евреями, соблюдающими все еврейские заповеди»; они также верили, что Моисей получил «Законодательство» (νομοθεσία), отличное от Пятикнижия, и, вследствие этого, они отрелись от последней Книги (Панарион, XVIII, 1, 3—5; ср. также: *Анакефалайосис*, I, 18—19; *Михаил I Антиохийский*, Хроника, VI, 1; *Псевдо-Климент*, Письмо Петра к Иакову, 2, 2).

Не исключена возможность, что данные Νασαραῖοι («насарей») являются не кем-иными, как кумранитами, которые, по-видимому, были основателями есеевского движения. Так, как отмечалось выше, наши общинники отказались от участия в храмовом богослужении, ибо, с их точки зрения, современное им иерусалимское Святилище было осквернено нечестивцами. Что касается «Законодательства», отличного от Пятикнижия, то это, по-видимому, не что иное, как кумранская Тора (= Храмовый свиток (QT)), полученная, как полагали сектанты, Моисеем на Синае¹¹¹. Тот же факт, что кумраниты рассматривали в качестве священной — помимо ортодоксальной Моисеевой — еще одну Тору, мог быть истолкован непосвященными как отречение от Пятикнижия вообще. Такого рода ошибочная интерпретация, возможно, и нашла отражение в сообщении Епифания о Νασαραῖοι (*ex hypothesi* кумранитах)¹¹². В

ния Ναζαρηνός и Ναζωραῖος, как кажется, используются взаимозаменяемо. Ср. также *Мк.* 10:47 (Ναζαρηνός — v. l. Ναζωραῖος); *Лк.* 18:37 (Ναζωραῖος — v. l. Ναζαρηνός), 24:19 (Ναζαρηνός — v. l. Ναζωραῖος); *Ин.* 18:5 (Ναζωραῖος — v. l. Ναζαρηνός). См. также ниже.

¹⁰⁹ В «Панарионе», XXIX Епифаний отождествляет (умышленно?) 'Ιεσοβαί Φιλόνα с Ναζωραῖοι (в действительности — Νασαραῖοι (?)); ср. в этой связи предыдущее примечание).

¹¹⁰ Ср. *Матф.* 2:23 и *Ис.* 11:1. С другой стороны, ср. «Панарион», *Ересь* XXIX, 5, 6 — 6, 1 и *Анакефал.*, I, 19, 1; *Евангелие Филиппа* 56:12—13 и 62: 7—17.

¹¹¹ О QT см. выше, гл. II, 1, § 2.

¹¹² В «Панарионе», XVIII, 1, 4 Епифаний также замечает, что насарей не ели мяса (см. также *Анакефал.*, I, 19, 1). В этой связи уместно заметить, что, судя по трактату Филона «О созерцательной жизни», 73, терапевты (которых Епифаний отождествляет (вслед за Филоном?) с исеями; см. выше) были вегетарианцами. (См. также: *F. Delaunay*, *Moines et sibylles dans l'antiquité judéo-grecque*, Paris 1874, p. 11; *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, № 29: *De Vita Contemplativa*. Introduction et notes de *F. Daumas*, traduction de *P. Miquel*, Paris 1963, pp. 134—135, n. 4; *R. T. Beckwith*, *The Vegetarianism*

свете предложенного выше истолкования Гимна № 14 это, на первый взгляд, странное, необычное для иудаистской секты наименование могло бы быть легко понято: *Nasaraioi* («насарей») — это те, кто стремятся произрастить נָשֵׁר [Nēṣer], т. е. те, кто способствуют пришествию в мир Мессии-давида (ср. Панарион, XIX, 3, 4).

Итак, судя по приведенным выше кумранским текстам, при жизни Учителя общинники, вероятно, рассматривали свой *Yahad* в качестве «коллективного» духовного земного отца светского Мессии; в то же время, согласно 1QSa 2:11 и 4QFlor 1:11 (см. также 4QMess ar 1:10; 4QpsDan^d (4Q 246)), Господь Бог полагался ими его духовным небесным Отцом. В качестве параллели к данной концепции «дуального отцовства» можно указать на два пассажа из кумранских Гимнов № 11 и 14, в которых Учитель праведности рассматривает себя в качестве земного духовного отца секты (1QH 7:21; ср. также самообозначение кумранитов «сыны Цадока», т. е. «сыны» Учителя праведности)¹¹³, а Всевышний полагается им ее небесным Отцом (1QH 9:35).

В качестве параллели к кумранской аллегории общины-отца светского Мессии можно указать на Откровение, 12, где истинный Израиль (12:1) изображен в качестве женщины, рождающей Христа (12:2, 5; ср. *Иер.* 30:21).

И наконец, в качестве примера образования обозначения общины по имени лица, жившего в отдаленном прошлом, можно указать на наименование *Σαδδουκαῖοι* (евр. סִדְדֻקִּים [Saddûqîm]). Это обозначение было, по-видимому, произведено от имени первосвященника Садока (סִדְדֻק [Saddôq]), функционировавшего во дни Давида и Соломона. Думается, что данное наименование движения (не само движение!) возникло не ранее периода правления Ирода I Великого (37—4 гг. до н. э.); ибо, в противном случае, оно должно было восприниматься Хасмонеями — *несадокидами* как открытый вызов их первосвященству. В то же время, известно, что почти все Хасмонеи, начиная с Иоанна Гиркана I (134—104 гг. до н. э.), опирались в своей деятельности именно на саддукеев, а также, по-видимому, разделяли многие их воззрения. Как было отмечено выше,

of the Therapeutae, and the Motives for Vegetarianism in Early Jewish and Christian Circles, RQ 49—52 (1988), pp. 407—410.) Не исключена возможность, что на позднем этапе своей истории кумранские ессеи и/или члены родственных им религиозных групп, будучи на пути к полной спиритуализации культа, также стали вегетарианцами (по крайней мере, наиболее ригористичные и аскетичные из них; ср. манихейские сочинения *Кефалайя*, 129, 11—13 и *Псалом* 33, 20—21, где говорится о вегетарианстве манихейских избранных). Ср.: *Тосефта*, *Сота*, XV, 11—15.

¹¹³ Ср. 2 Цар. 6:21, 13:14; Ис. 9:5, 22:21; Иов. 29:16.

данная «партия» состояла не только из священников, но и из состоятельных и влиятельных в обществе светских элементов. С начала правления Ирода и до разрушения Второго Храма (70 г. н. э.) абсолютное большинство иерусалимских первосвященников были из саддукеев¹¹⁴. Эти понтифики, очевидно, являлись несадокидами. Ибо, согласно замечанию Иосифа Флавия, Ирод назначал на первосвященнический пост «малозначительных лиц, которые единственно были священнического происхождения (μόνον ἐξ ἱερέων ὄντιν πλὴν ἑνός)» (Древности, XX, 247); и далее Иосиф отмечает, что сын Ирода I Ирод Архелай (4 г. до н. э.—6 г. н. э.) «также следовал подобной политике в назначении первосвященников, и так же делали римляне после него». Кроме того, как заметил Т. У. Мэнсон¹¹⁵, «естественной формой обозначения потомков Садока является не Šaddûqîm, а bēlê Šādôq; и именно так они обозначаются в Екклесиастике (51:12, *евр.*)" и (добавим от себя) в свитках Мертвого моря (здесь, как правило, в double entente; см. выше, гл. II, 1, § 3). Следовательно, можно предположить, что наименование Šaddûqîm возникло не потому, что костяк данной «партии» составляли потомки первосвященника Садока, а потому, что ее члены, выдвигая из своих рядов иерусалимских первосвященников, рассматривали свою секту как олицетворение нового Садока, чьи помазанные «сыновья» становились во главе Храма.

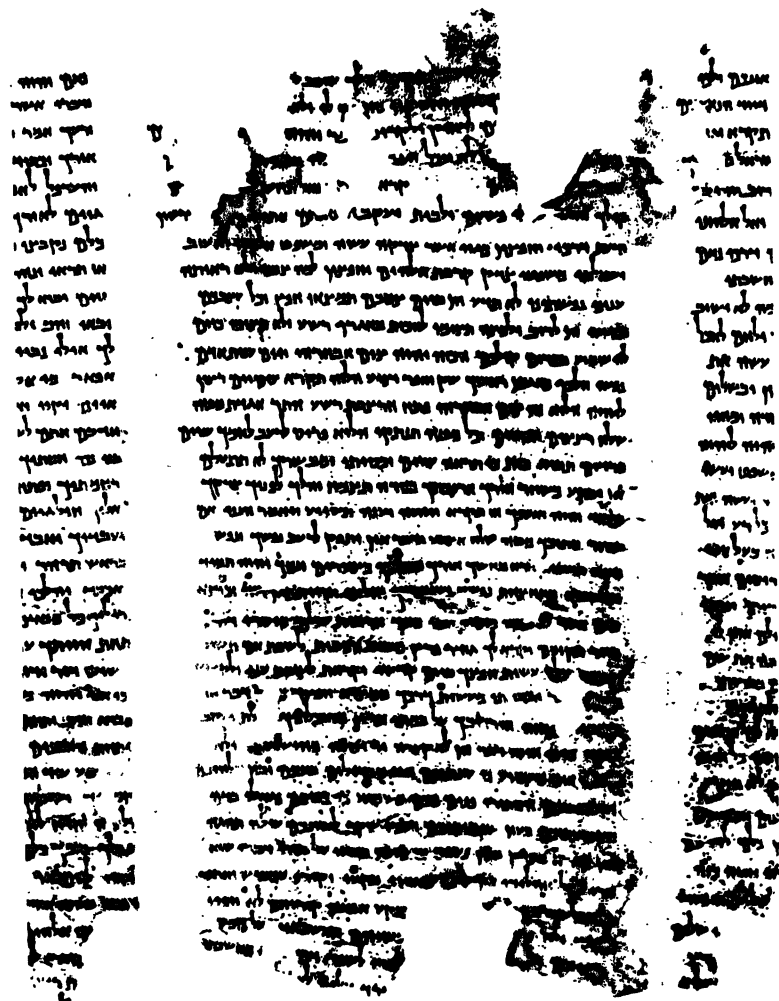
Хотелось бы отметить, что этимология термина «ессей» от имени Иессей, как кажется, дает возможность попытаться ответить на следующий сложный вопрос: почему это наименование не встречается в Новом Завете, а его семитский оригинал — в раввинистической литературе? Думается, что раввины и ранние христиане, знавшие, очевидно, истинную этимологию обозначения «ессей», не использовали это наименование потому, что рассматривали его как *святотатственное* (аналогично тому, как, например, древние евреи, да и многие современные, избегали и подчас воздерживаются в наши дни от употребления термина «христиане»).

В заключение данного сюжета отметим, что к настоящему времени в литературе предложено около двадцати этимологий обо-

¹¹⁴ См., например: *Schürer, Geschichte...*, SS. 201, 215—224, 406—419; *Driver, Scrolls...*, pp. 232, 234.

¹¹⁵ См.: *T. W. Manson, Sadducee and Pharisee — the Origin and Significance of the Name*, BJRL 22 (1938), p. 145.

значения «ессей»¹¹⁶. Наиболее распространенной среди них является этимология от сирийского (восточноарамейского) слова ḥāsēn (st. abs.)/ ḥāsaya' (st. det. (emph.)), означающего «благочестивые». Однако, то обстоятельство, что в 1 Макк. 2:42, 7:12—13 и 2 Мак. 14:6 его стандартный арамейско-еврейский эквивалент ḥāsīdayya'/ ḥāsīdīm транслитерирован как Ἀσιδαῖοι, как кажется, в определенной степени девальвирует данную гипотезу.



¹¹⁶ Cm. e. g.: G. Vermès, The Etymology of "Essenes", RQ 7(1960), pp. 427—443; Adam, Berichte..., 1972, SS. 1f., 75—88; Brownlee, Midrash..., pp. 119, 199f.; Амусин, Община, cc. 261f., pr. 14.

6. КУМРАНСКИЙ МЕССИАНИЗМ И ЭСХАТОЛОГИЯ В ПЕРВЫЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ ПО СМЕРТИ УЧИТЕЛЯ ПРАВЕДНОСТИ (СА. 137/136 ГГ. ДО Н. Э.—ПЕР. ПОЛ. I В. ДО Н. Э.)

§ 1. ОЖИДАНИЕ КУМРАНИТАМИ ВТОРОГО ПРИШЕСТВИЯ УЧИТЕЛЯ ПРАВЕДНОСТИ.

ЕССЕЙСКО-КУМРАНСКОЕ УЧЕНИЕ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ И ВОСКРЕСЕНИИ ТЕЛ

По смерти Учителя, когда стало очевидно, что ему не удалось осуществить большинства функций жреческого Мессии, Конец дней так и не наступил, а напряженно ожидаемый светский Мессия не пришел, кумраниты были вынуждены внести коренные изменения в свои мессианско-эсхатологические доктрины. Прежде всего, выдвигается идея о втором пришествии Учителя праведности в Конце дней, который наступит через 490 лет по преданию Иудеи в руку Навуходоносора II, т. е. около 97/96 гг. до н. э. (см. также выше, гл. II, 2, § 1). Вера в воскресение Учителя при наступлении Эсхатона, как кажется, эксплицитно выражена в тексте Дамасского документа (создан *ex hypothesi* между са. 137/136 и са. 97/96 гг. до н. э. (скорее всего, в 134—132 гг. до н. э.); см. выше, гл. II, 2, § 2, III) 6:3—11, где говорится следующее: «И копали они колодец, "колодец, который копали князя (שרים), вырыли жезлом (במחקק) благородные из народа" (Числ. 21:18). "Колодец" — это Учение (התורה), а те, кто его копали — это раскаявшиеся из Израиля (или: "возвратившиеся в Израиль"¹¹⁷; שבי ישראל — И. Т.), которые ушли из страны Иуды и проживали (на чужбине) в стране Дамаска. Всех их назвал Господь "князьями" (שרים), ибо они искали Его, и не оспорена никем их слава. А "Законодатель" (המחוקק) — это Разъясняющий Учение (דורש התורה; ср. Учитель праведности — жреческий Мессия (см. CD 7:16, 4QPВ 1:5, 4QFlor 1:11, 4QTest, 17—18 (!); см. также выше, гл. II, 1, § 1, VI и § 4, III; гл. III, 4, III). — И. Т.), о котором сказал Исайя: "И (Он) производит Орудие (כלי) для деяний Своих" (Ис. 54:16). А "благородные из народа" — это те, кто пришли копать колодец жезлами, относительно которых предначертал Законодатель (зд. игра слов: במחוקקות אשר חקק המחוקק — И. Т.) руководствоваться ими во весь период нечестия (קץ הרשיה);

¹¹⁷ Относительно данного перевода фразы שבי ישראל см.: S. Iwry, Was There a Migration to Damascus? The Problem of שבי ישראל, EI 9(1969), pp. 80—88.

ср. 40-летний период между смертью Учителя и наступлением Эсхатона (см. выше, гл. II, 2, § 1). — И. Т.) и без которых (ср. предначертаний, законов. — И. Т.) они не достигнут (той поры), когда встанет (или: "восстанет". — И. Т.) Учитель праведности в Конце дней (באחרית הימים לא ישיגו עד עמד יורה הצדק¹¹⁸). (Ср. 4QD^b, fr. 6, 1, 4QD^d, fr. 4, 2: «...когда встанет Учи[тель праведности], чтобы учить (להורות) (בעומד מ[יורה הצדק]...)»¹¹⁹.) Ряд исследователей категорически возражают против гипотезы о существовании у кумранитов веры в парусию почившего Учителя и полагают, что в CD 6:10—11 речь идет об эсхатологической фигуре, не тождественной с кумранским Учителем *redivivus*¹²⁰. При этом указывают на то, что глагол עמד (основное значение — «стоять») не имеет в рукописях из Кумрана значения «восставать из мертвых», «воскресать»¹²¹; многие же говорили даже о том, что в манускриптах Мертвого моря вообще не засвидетельствовано верование в воскресение мертвых¹²². Данные точки зрения нам представляются несостоятельными. Ибо, во-первых, семантика одного из обозначений Учителя — ה'יחיד («Единственный») («Уникальный»); CD 20:1, 14, 32, 4Q416, 418, fr. 9, 1:6; ср. *Зав. Вениамина* 9:2 (!) не позволяет трактовать текст CD 6:8—11 в том смысле, что кумраниты ожидали пришествия «в Конце дней» другого («второго») Учителя праведности (ср. также CD 6:11 и 20:1, 14 (!)). Далее, в тексте 4Q385 (Второ-Иезекиил), fr. 2, 5—8 глагол עמד употреблен в бесспорном значении «воскресать из мертвых». В данном пассаже после натуралистичного описания облечения костей мертвецов Израиля кожей и плотью (ср. *Иез.* 37:1—14)

¹¹⁸ מורה הצדק фигурирует в CD как вариантная форма מורה הצדק (ср. 20:1 и 20:14).

¹¹⁹ Указание на ожидавшееся Кумранской общиной второе пришествие Учителя в CD 6:10—11 усматривают, например, А. Дюпон-Соммер (*Écrits...*, p. 146, n. 5), Х. Рабин (*Documents...*, p. 23, 37), Ф. М. Кросс (*Library...*, pp. 183f.), Ж. Милик (*Discovery...*, p. 126), И. Д. Амусин (*Община*, с. 176).

¹²⁰ См., например: *Bardtke*, *Handschriftenfunde...*, 1958, S. 202, Anm. 18; *Burrows*, *More Light...*, pp. 314, 331, 341; *Gaster*, *Scrolls...*, p. VI; *J. Carmignac*, *Le retour du Docteur de Justice à la fin de jours?* — RQ 2(1958), pp. 235—248; *Sutcliffe*, *Monks...*, pp. 87f.; *Старкова*, *Памятники...*, с. 54 и др.

¹²¹ См., например: *Sutcliffe*, *Monks...*, pp. 87f.; *Maier*, *Texte...*, Bd. II, S. 50. Ср. также: *Старкова*, *Памятники...*, сс. 46—54.

¹²² См., например: *Bardtke*, *Handschriftenfunde...*, 1958, S. 202, Anm. 18; *Carmignac*, *Retour...*, passim; *R. B. Laurin*, *The Question of Immortality in the Qumran "Hodayot"*, JSS 3 (1958), pp. 344—355; *J. van der Ploeg*, *The Belief in Immortality in the Writings of Qumran*, BO 18 (1961), pp. 118—124; *H. Ringgren*, *The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls*, transl. from Swedish by E. T. Sander, Philadelphia 1963, pp. 148—151; *G. W. E. Nickelsburg*, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge, Mass., 1972, pp. 144—169.

говорится следующее: «...[и оживут они (וַיִּחְיוּ); ср. 4Q521 (Мессиа́нский апокалипсис), fr. 2 ii + 4, 12, fr. 7+5 ii, 6. — *И. Т.*]], и встанет (וַיַּעֲמֶד; *i. e.* "воскреснет". — *И. Т.*) народ великий, люди, и они благословят (וַיְבָרֲכוּ) Господа воинств...»¹²³. (Ср. CD 4:3—4 (!); 1QH 4:21—22 («А те, кто Тебе по душе, встанут (וַיַּעֲמֻדוּ) пред Тобой навеки, и ходящие по пути Твоего сердца предназначены для вечности»); 4Q181, fr. 1, 4—6 (здесь говорится о «вставании для вечной жизни» (מַעֲמֵד לְחַיֵּי עוֹלָם) избранных «сынов земли»); 4QpsDan^{a-c} (4Q243—245), 53—54; ср. также Дан. 12:2, 13 (в данном стихе глагол מַעֲמֵד также употреблен в бесспорном значении «воскресать»)). Идея воскресения из мертвых всего Израиля (а, возможно, и всего человечества; ср. 1QpHab 5:3—6, 10:3—13 (!)) в Конце дней эксплицитно выражена также в кумранском сочинении, условно называемом Мессиа́нский апокалипсис (4Q521), где говорится (fr. 2 ii+4, 8, 12), что Господь в лице Мессии (הַמָּשִׁיחַ) «освободит узников, даст прозрение слепым (ср. Ис. 42:7, 61:1. — *И. Т.*), поднимет повер[женных во прахе (т. е. мертвецов; ср. Ис. 26:19. — *И. Т.*)]... исцелит раненых (וַיִּלְלֵם; букв. "пронзенных" (т. е. распятых (?). — *И. Т.*) и оживит (*sc.* воскресит. — *И. Т.*) мертвых (וַיַּחְיֶה מֵתִים), будет благовествовать нищим (וַיְבָרֵךְ עֲנִיִּים יְבָשָׁר)» (ср. Ис. 26:19, 42:7, 61:1 (!), Пс. 147:3; ср. также Лк. 4:18, Матф. 11:5 (!). — *И. Т.*)). В другом пассаже 4Q521 сказано, что «Оживляющий (וַיַּחְיֶה; *i. e.* Мессия (см. fr. 2 ii+4, 1, fr. 9, 3 (?). — *И. Т.*) [подни]мет (וַיִּקְיֵם; букв. "[поста]вит". — *И. Т.*) мертвых Его (или: "своего". — *И. Т.*) народа (וַיַּחְיֶה עַמּוֹ)» (fr. 7+5 ii, 6). (Ср. CD 20:28—34 (см. ниже), 2 Бар. 30:2, *И. Т. Кетувим*, XII, 3; ср. также: *Оракулы Сивиллы*, II, 221 — 237 (где воскресение мертвых осуществляют Небесный (ὁ ἐλευθέρων; *sc.* Господь) и архангел Уриил (ср. 1 Ен. 20:2)¹²⁴), Апокалипсис Петра 4:7—9 (где говорится, что Господь Бог поставил Уриила «над воскресением мертвых в День Суда»), Еврейский апокалипсис Илии — Сефер Элияху (где в связи с Иез. 37:8а (ср. 12—14) сообщается, что воскресение мертвых

¹²³ См. также: *И. Р. Тантилевский*, «Избранный» Бога и «избранники Бога» в текстах свитков Мертвого моря, ППипИКНВ (XXIV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения), 1989), ч. I, 1991, сс. 72f.

¹²⁴ В 1 Ен., 20 Уриил, «ангел, (поставленный) над миром и Тартаром (*Πρεισποδней*)» [греч. верс.] (ср.: 1 Ен. 21:5, 9, 27:2, 33:3, 4), фигурирует в качестве первого из семи архангелов. В 4 Ездр., гл. 4—9 этот архангел отождествляется (со второго видения) с Самим Господом Богом. (Ср.: также 4 Ездр. 7:31—140, где Уриил говорит о всеобщем воскресении из мертвых и Страшном Суде.) Думается, что Уриил (букв. «Огонь (Свет) Бога») может быть отождествлен с упоминаемым в кумранских текстах 1QS 3:20 (ср.: 3:24—25), 1QM 13:10 (ср.: 17:6—8) и CD 5:18 «Князем Света».

будут осуществлять «служебные ангелы»¹²⁵)¹²⁶). Несколько явных указаний на существование у кумранитов веры в воскресение из мертвых можно обнаружить и в Благодарственных гимнах. Так, в 1QH 6:29—30 говорится: «И тогда Божий меч начнет стремительно (действовать) в период Суда, и все сыны Его Ис[т]ины встанут (יעורו; букв. "пробудятся". — И. Т.), чтобы [уничтожить сынов] нечестия...» (ср. Дан. 12:2, 13; Ис. 26:19); в 1QH 6:34 мы читаем: «И лежащие во прахе (т. е. мертвые; ср. Ис. 26:19. — И. Т.) вскинули стяг, и снедаемые червями (тела) мертвых (מתים) подняли знамя...» (Ср.: 1QH 8:31 (!)); наконец, в 1QH 11:11—14 предвещается, что «снедаемые червями (тела) мертвых будут подняты из праха», «дабы предстоять» перед Господом и «быть обновленными (להתחדש) вместе со всем сущим». (Ср. 1QH 13:11—12, где говорится о творении новых вещей (לבראות חדשות), преобразении прежних вещей (להפך קימי קדם) и утверждении новых существ (сущностей, вещей, сущего; נהיות) для вечности (ср. 11QT 29:9, где Конец дней (= «День Творения») (יום הברואה); ср. также 4Q521 (Мессиянский апокалипсис), fr. 2 ii + 4, где говорится о том, что в Конце дней Господь через Своего Мессию «обновит (חליף; или: "изменит") верных Своей мощью» (6) и воскресит мертвых (12; см. также fr. 7+5 ii, 6), 1QS 4:25 (!); см. также Ис. 65:17, 1 Ен. 45:4—5, 72:1, 91:16, 4 Езд. 7:75; ср. также 2 Макк. 7:20—38 (ср. 12:43—45), где имплицитно выражена идея о творении новых тел при воскресении; Матф. 19:28, где Иисус говорит об эсхатологическом «палингенезе» своих адептов; и 1 Кор. 15:42—55, где Павел предвещает воскресение мертвых в «нетленных» («духовных») телах¹²⁷.)¹²⁸

¹²⁵ Цит. по: G. W. Buchanan, *Revelation and Redemption: Jewish Documents of Deliverance from the Fall of Jerusalem to the Death of Nahmanides*, Dillsboro 1978, p. 439.

¹²⁶ По мнению Дж. Коллинза, «Оживляющий» в 4Q521, fr. 7 + 5 ii, 6 — это Илия или пророк, подобный Илие. (См.: *The Works of the Messiah*. — *Dead Sea Discoveries*, Special Sample Issue (1994), pp. 4f.).

¹²⁷ Ср.: J. D. M. Derrett, *New Creation: Qumran, Paul, the Church, and Jesus*, RQ 49—52 (1988), pp. 597—608.

¹²⁸ Относительно кумранской концепции воскресения см. также e. g.: J. M. Allegro, *Further Light on the History of the Qumran Literature*, JBL 75 (1956), p. 95; F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn 1956, S. 151; Rabin, *Qumran Studies*, pp. 73f.; K. Schubert, *Das Problem der Auferstehungshoffnung in den Qumrantexten und in der früh-rabbinischen Literatur*, WZKM 56 (1960), SS. 154—167; Mansoor, *Hymns...*, pp. 54, 87—89; Brownlee, *Midrash...*, pp. 164f.; É. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien*, Paris 1993, vol. I—II (особенно pp. 325—956). Ср.: Sawyer, *Words...*, passim.

К. Шуберт считает возможным говорить также о воскресении душ с телесными функциями (*ibidem*, SS. 158—161).

О существовании у ессеев доктрины о воскресении тел пишет Ипполит Римский в «Опровержении всех ересей», IX, 27. Намек на то, что представители этой секты придерживались данного учения можно усмотреть и в «Иудейской войне», II, 153, где Иосиф говорит, что ессеи «испускали дух в радостной уверенности, что *они вновь его обретут* (курсив мой. — И. Т.)». Отметим также, что концепция всеобщего воскресения зафиксирована в *1 Ен.*, 37—70 и *Зав. Вениамина*, 10 (ср. *Ис.* 26:19, *4 Ездр.* 7:32, [6:2]); учение о воскресении только народа Израиля — в *1 Ен.*, 1—36 (ср. *1 Ен.* 22:13¹²⁹ и *Дан.* 12:2), 83—90, *Юб.* 30:21—22, *Зав. Иуды*, 25 (ср. *Пс.* 65 (заглавие (LXX))); *2 Бар.* 50:1—51:6); доктрина о воскресении из мертвых единственно праведников из Израиля — в *1 Ен.*, 91—104, *Зав. Симона* 6:6—7 и *Завулону* 10:1—3 (?), *Пс. Сол.* 3:16, 13:9, 14:7, 15:15 (?), *АрН Б*, 10 (?) (аналогичного воззрения придерживались фарисеи; см., например: *Иосиф*, Древности, XVIII, 14, *2 Макк.* 6:26, 7:9, 14, 23, 29, 36, 12:43—44 (ср.: *Иосиф*, Война, II, 163; III, 374; *idem*, Против Апиона, II, 218; *М. Санхедрин*, X, 1 (Кауфмановская рукопись))); ср. также *Деян.* 23:8, *2 Бар.*, 30).

Сейчас трудно сказать определенно, какой из трех перечисленных концепций воскресения придерживались кумраниты при жизни Учителя праведности и в первые годы после его смерти. (Судя по Комментарию на Аввакума (QНаb создан *ex hypothesi* во второй половине 90-х—начале 80-х гг. I в. до н. э.; см. выше, гл. II, 2, § 1) 5:3—6 и 10:3—13, где предвещается о «поднятии» на Страшный Суд Нечестивого священника (I), Человека лжи с его приспешниками и *всех* чужеземных народов, можно говорить о том, что к первой четверти I в. до н. э. общинники исповедовали веру во *всеобщее* воскресение мертвых.) В любом случае, однако, Учитель праведности должен был, по представлению кумранитов, воскреснуть в Конце дней (будь то вместе с умершими еврейскими праведниками, всем Израилем или всеми людьми земли).

Помимо текста Дамасского документа (CD) 6:3—11, указание на *парусию* убиенного Учителя можно, на наш взгляд, усмотреть и в CD 20:28—34, где говорится, что в Конце дней правверные общинники «услышат» (שמעו) и «будут внимать (נשמעו) голосу Учителя праведности» *redivivus* (ср. CD 3:18—4:4, 1QH 4:24—25 (!); ср. также *Ин.* 5:24—29 (!)), и «возликуют и возрадуются... и узрят Его спасение». (Ср. также вышеприведенный текст CD 19:7—9, где говорится об «ожидании» «бедными из стада (овец)» (т. е. об-

¹²⁹ В данном пассаже говорится, что только *самые страшные* грешники не воскреснут.

щинниками-праведниками) прихода «пораженного пастыря»; 4Q173 (4QpPs127), fr. 1, 4—5, где Учитель (redivivus?) назван «[Свя]щенником для (или: "в") Конца дн[ей]»; 4Q416, 418, fr. 9, 1 (см. ниже).)

Еще одно указание на ожидание общинниками второго пришествия Учителя праведности содержится, как кажется, и в уже процитированном тексте *Зав. Левия* 16:3—5, где патриарх «предвещает» (очевидное *vaticinium ex eventu!*), что священники и левиты, «не осознав достоинства (ἀνάστημα; v. l. ἀνάστασιν ("воскресения"))» «Мужа» («Человека»), который «обновит Закон» (т. е. «достоинства» Нового священника — *ex hypothesi* кумранского Учителя; см. выше, гл. II, 1, § 1, VI и 2, § 2, I) «замыслил убить его» и «по нечестивости» своей «возьмут невинную кровь на свои головы»; в результате, у них «не будет места чистого... до того времени, когда он (ср. "Муж". — И. Т.) снова посетит (ὅως αὐτὸς πάλιν ἐπισκέψεται)» их «и по состраданию примет» их¹³⁰. (Ср.: *Ис.* 53:8—12 (завершение Третьей песни страдающего Раба Господа) !)

В Гимне № 6 (1QH 3:19—36) Учитель праведности, как кажется, выдвигает идею о том, что до наступления Эсхатона и воскресения тел души умерших праведников пребывают на небесах, в то время как души нечестивцев томятся в Шеоле (ср.: 1QM 12:1—5, 1 Ен. 41:1—2; *Иосиф*, Война, II, 154—157 (!), III, 374; *idem*, Древности, XVIII, 14; ср. также *Ис.* 53:8—12; *Пс.* 14:32, 16:5—11 (!), 17:15, 21:7, 23:6, 27:13, 36:10, 37:37b—38, 41:13, 49 *passim* (!), 56:14, 61:8, 73:24—28, 103:4—5, 116:8—9, 142:6, 143:10b; *Прит.* 15:24; *Иов.* 19:25—27 (!) (ср. *Иов.* 32:8, 33:4, 6, 34:14—15 и *Быт.* 6:3); *Еккл.* 12:7 (ср. *Еккл.* 3:11, 21; ср. также *Кохелет Рабба*, III, 21); *Премудр. Сол.* 2:12—3:9)¹³¹. Так, в данном произведении, в частности, говорится: «Я

¹³⁰ См. также: *Meyer*, *Ursprung...*, Bd. II, S. 172; *Dupont-Sommer*, *Testament...*, pp. 33—53.

¹³¹ Судя по упомянутым текстам еврейской Библии, на определенном этапе эволюции идеологических представлений израильско-иудейского общества в дополнение к учению о посмертном нисхождении духа в Шеол (подземное обиталище душ умерших) появляется концепция восхождения духа умершего праведника и мудреца к Богу на небеса (что является их посмертной наградой). С аналогичным воззрением мы встречаемся, например, в сочинениях Платона «Горгий» (526b—e), «Федон» (107c—114c), «Федр» (245c—249d), «Государство» (X, 614a—621b); здесь нечестивцы оказываются по смерти в Тартаре (Аиде; ср. подземные обиталища душ умерших людей и поверженных богов), а праведники и философы — на небе (или Островах блаженных). (Платон, впрочем, разделял также орфико-пифагорейское учение о переселении душ.)

Данные ряда источников позволяют предположить, что ханаанейская (сиропалестинская) концепция бессмертия духа (души), являющегося носителем личности человека (по сути, тождественным с его «я»), была заимствована (возможно, при посредстве финикийцев) в первой половине или середине VI в. до н. э. греческим мысли-

телем Ферекидом Сиросским (и, таким образом, сыграла определенную роль в формировании древнегреческой идеалистической философии). Так, Филон Библийский сообщает в «Финикийской истории», что Ферекид «заимствовал исходный материал у финикийцев» (см.: *Евсевий*, Приготовление к Евангелию, I, 10, 50); а в Суда-лексиконе («Ферекид») говорится, что «он был учителем Пифагора, а у самого наставника не было: он сам себя выучил, приобретя тайные книги финикийцев». (Заметим, что для эпического поэта Херила Самосского иудеи — жители Иерусалима — это финикийцы, и их язык — «финикийский» (см.: *Иосиф*, Против Апиона, I, 173—174); Феофраст отождествляет жителей финикийского Тира с евреями (*Иосиф*, *ibid.*, I, 167); Мегасфен (дипломат на службе Селевка I Никатора) пишет: «Все суждения, высказанные о природе вещей древними, были заявлены также теми, кто философствовал вне Эллады, притом отчасти в Индии брахманами, отчасти же в Сирии так называемыми иудеями» (Megasth. fr. 41 Didot (FHG II, 437) [цит. по: *Аверинцев*, Литература..., с. 235]; ср. также: *Иосиф*, *ibid.*, I, 179); Пифагор, по словам Иосифа Флавия (ссылающегося на книгу Гермиппа), заимствовал многие доктрины (в т. ч. касательно души) у евреев (*ibid.*, I, 162—165); см. также «Жизнь Пифагора» Ямвлиха и работу Е. А. Грина "Did Pythagoras Follow Nazirite Rules?" [JBQ 20 (1991), pp. 35—42, 60].) Цицерон в «Тускуланских беседах», I, 16, 38 замечает, что «Ферекид Сиросский впервые (в эллинской среде. — И. Т.) сказал, что души людей вечны»; а Апоний в Толковании на Песнь песней 3:5 — что он, «как сообщают, первый (из греков. — И. Т.) преподал своим слушателям, что душа человека бессмертна и что она — жизнь тела, а также полагал, что один дух в нас — с неба, а другой происходит от земных семян» (ср. библейскую диадку «дух» (πνῆ) — «душа» (ψυχή)). [Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов, отв. ред. И. Д. Рожанский, ч. I, Москва 1989, с. 86]. (Ср.: *Порфирий*, О пещере нимф, 31.) Наконец, Ион Хиосский пишет о Ферекиде так: «Мужеством был он велик и совестью был он украшен, и принимает душой в смерти блаженную жизнь» [цит. по: *Диоген Лаэртский*, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, пер. М. Л. Гаспарова, Москва 1979, с. 101]. В связи с учением Ферекида Сиросского о бессмертии души ср. знаменитые строки из «Илиады» (I, 3—5): «Многие души (ψυχαί) могучие славных героев низринул в мрачный Аид, и самих (αὐτοῖς) распростер их в корысть плотоядным птицам окрестным и псам...» (пер. Н. И. Гнедича); т. е. для Гомера понятие личности («самости») человека еще неразрывно связано с телом, а душа, отправляющаяся по его смерти в Аид, — это всего лишь его тень, призрак (εἰδωλον). (Ср.: Одиссея, XI, 145—234, 564—600; Илиада, VIII, 13—16.)

Для Аристотеля и его учеников Феофраста и Клеарха из Сол иудеи — это «племя философов (любомудров)», у которых греки (и в том числе они сами) заимствовали ряд доктрин. (См.: *Иосиф*, *ibid.*, I, 176—183; *Порфирий*, О воздержании, II, 26.) Как замечает в своей книге «Александрийское христианство» А. Л. Хосроев, александрийский еврейский философ-перипатетик Аристокл (II в. до н. э.) «учил: все, чего смогла достичь греческая философия, уже сказано в Пятикнижии Моисея и отсюда заимствовано греками — мысль, которую постоянно будет проводить Филон (Александрийский. — И. Т.). И современник Аристокла (автор "Послания Аристее") все время обращается... к этой теме» (с. 68f). «По словам Климента Александрийского, Аристокл учил, что "перипатетическая философия зависела от Закона Моисея и от других пророков" (Strom. V. 97.7). Не только Пифагор, Сократ и Платон знали Моисеев закон (Eus. Pr. Ev. XIII.12.4), но и Гомер и Гесиод черпали свою мудрость из еврейских священных книг (вероятно, из какого-то перевода на греческий, существовавшего задолго до Септуагинты; Pr. Ev. XIII, 12, 13)» (с. 68, прим. 47). «Этот тоpos (имеется в виду

благодарю Тебя, Господи, за то, что Ты избавил душу мою от Ямы (תשׁ; *i. e.* Шеола. — *И. Т.*) и из Аваддона¹³² Шеола Ты поднял меня (העליתני) на вечную высоту (*sc.* на небо. — *И. Т.*). И я расхаживал по беспредельной равнине, и я узнал, что есть надежда для того, кого Ты сотворил из праха для вечного Совета. И дух (פּי) сокрушенный Ты очистил от большого греха, дабы он (т. е. дух. — *И. Т.*) мог находиться (букв. "стоять". — *И. Т.*) в (одном) ряду с воинством святых и объединиться с общиной сынов небес (т. е. с ангелами. — *И. Т.*). Ты уготовил мужу (имеется в виду, естественно, праведный человек. — *И. Т.*) вечный жребий (быть) с духами Знания (נִצְחָת הַדַּעַת), дабы он мог восхвалять Твое имя в общине радости...» (3:19—22)¹³³. (См. также 4Q424 (4QNa), fr. 7, col. 1 (!)). Аналогичную картину видел на небесах и Енох (точнее, его «дух» (1 Ен. 70:2 и др.); см., например, 1 Ен. 39:6—41:2; ср. также 1QM 12:1—5 (!))¹³⁴. В качестве параллели к 1QN 3:19—22 укажем также на со-

идея о заимствовании греческой философией многих доктрин из еврейских священных книг. — *И. Т.*)... помимо того, что был принят христианами авторами, оказал воздействие и на неопифагорейца Нумения (II в. н. э.); ср. его утверждение: "Кто же такой Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии (Clem. Strom. I. 150.4...)" (ср. 68f., прим. 48).

Напомним также читателю, что Фалес — первый из «семи мудрецов», стоявший у истоков древнегреческой философии, а также, вероятно, Пифагор были финикийцами по происхождению, а Ферекид — возможно, сириец.

¹³² Аваддон (букв. «уничтожение») — возможно, низший и наиболее темный уровень Шеола, где уничтожаются души нечестивцев. (См. также *е. g.*: Mansoor, Hymns... р. 116, п. 5.) Ср. IQS 4:9—14, где говорится, что после жестоких мучений в «темных областях» (Шеола) нечестивые души будут подвергнуты полному «уничтожению без остатка и (возможности) спасения». (Точно такого же воззрения придерживался раннехристианский автор Арнобий (кон. III—нач. IV вв. н. э.).) Ср. 1 Ен., 22; ср. также греческую концепцию Аида и Тартара.

¹³³ На основании данного текста ряд исследователей полагают, что кумраниты верили только в бессмертие души. См., например: Ploeg, Excavations..., pp. 106f.; *idem* Immortality..., pp. 122—125; Mansoor, Hymns..., pp. 84—87. Ср.: H.-W. Kuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil, Göttingen 1966, SS. 44—78; Nickelsburg, Resurrection... pp. 152—156. Ср. также: M. Delcor, L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse e dans les documents de Qumrân, NRT 77 (1955), pp. 614—630.

¹³⁴ Видения Еноха (на небесах и в Шеоле), нашедшие свое отражение в 1 Ен., удивительно схожи с видениями неба и ада шведского мистика Эмануэля Сведенборга (1688—1772), описанными им в книге "De coelo et inferno" («О небе и аде», Лондон 1758). (Напомним, что первые три манускрипта 1 (Эфиопского) Еноха были обнаружены Брюсом в Абиссинии и привезены в Европу в 1773 году. Первый европейский перевод данного произведения (на английский язык) был осуществлен Лоуренсом и издан в Оксфорде в 1821 году.)

Ср. также *е. g.*: Данте, Божественная комедия, *passim*; Петрарка, Африка, Песня первая.

чинение «Опровержение всех ересей» (IX, 27), где Ипполит говорит, что ессеи «признают, что тело воскреснет и останется бессмертным, точно так же, как уже бессмертна душа, которая, отделившись, отдыхает до Суда в одном приятном и лучезарном месте, которое эллины, услышав (о нем), назвали бы Блаженными островами». (Ср.: Война, II, 154, где Иосиф говорит, что ессеи полагают, что души, «освобождаясь от телесных уз», «радостно... устремляются ввысь» (ср.: *ibid.*, II, 155—157 (!)¹³⁵); ср. также *Сир.* 39:17, 30, 43:14, *1 Ен.* 22:9—12, *4 Ездр.* 4:35, 41, 5:37, 6:22 и раввинистическое представление о небесном Хранилище (חַלְמֵי הַנֶּפֶשׁ) душ праведников (см., например, *В. Т. Хагига*, 12b, *Недарим*, 32a, *Шаббат*, 152b, *И. Т. Шаббат*, VI, 8d, *Берешит Рабба*, 1:68, 8:7).) В связи с мистическим «небесным вояжем» (духа) Учителя (по-видимому, в экстатическом состоянии)¹³⁶ укажем, например, на аналогичные «путешествия» Парменида (см. фрагменты его трактата «О природе»), авторов книг Еноха (*1—3 Ен.*; ср. *Быт.* 5:24, *Сир.* 48:9—12, 49:14), знакомого апостола Павла («восхищенного ("в теле ли или вне тела... Бог знает") до третьего неба» (*2 Кор.* 12:2—4); ср. «Апокалипсис Павла» (*Наг Хаммади* V, 2)¹³⁷), визионеров еврейской мистики Меркавы (см., например, трактаты *Больших и Малых Хехалот*¹³⁸)¹³⁹. (Ср. также: *Платон*, *Государство*, X, 614a—621b; *idem*, *Федон*, 107c—114c; *idem*, *Федр*, 245c—249d; *idem*, *Горгий*, 526b—e; Тибетская книга мертвых (VIII в.) etc.¹⁴⁰)

¹³⁵ В связи с упоминанием Иосифом Флавием в «Иудейской войне», II, 155—156 об «Островах блаженных», где пребывают души умерших праведников, ср. е. г.: Гомер, *Одиссея*, IV, 560—569; *Гесиод* (ок. 800 г. до н. э.), *Труды и дни*, 159—174; *Пиндар* (522—448), *Олимпийская ода* II, 69—71; *Геродот* (ок. 485—425), *История*, III, 26; *Лукиан* (125—200), *Правдивая история*, 2, 6—13; ср. также: *Виргилий* (70—19), *Эклога* IV, 18—25, 39—40. См. также: *Платон* (427—347), *Горгий*, 526b—e; *idem*, *Федон*, 107c—114c; *idem*, *Федр*, 245c—249d; *idem*, *Государство*, X, 614a—621b.

¹³⁶ О шаманской технике «небесных путешествий» см., например: *P. F. M. Fontaine*, *The Light and the Dark: A Cultural History of Dualism*, vol. I, Amsterdam 1986.

¹³⁷ Русский комментированный перевод данного произведения осуществлен А. Л. Хосроевым. (См.: «Апокалипсис Павла» (*Наг Хаммади* V, 2): Вступление, перевод с коптского и комментарий, В-О 6 (1991), сс. 96—101).

¹³⁸ О мистике Меркавы см., например: *Г. Шолем*, *Основные течения в еврейской мистике*, т. I, пер. *Н. Бартмана*, Иерусалим 1984, сс. 68—118.

¹³⁹ См. также: *История Иоханна апостола, сына Заведеева: Вступление, перевод с сирийского и комментарий Е. Н. Мещерской*, В-О 5 (1992), сс. 126f.

¹⁴⁰ Ср. также воспоминания людей, прошедших через опыт клинической смерти, зафиксированные и проанализированные в работах ученых-танатологов и психологов Р. Муди, Э. Кюблер-Росс, Дж. Риччи, Л. Уотсона и др.

Выше уже отмечалось, что Учитель праведности как пророк и жреческий Мессия уподоблял себя в отношении непосредственного контакта с Господом ангелам Присутствия, т. е. ангелам высшего ранга. В этой связи укажем также на Гимн, зафиксированный в рукописи 4QM^a (4Q491; Свиток войны), fr. 11, col. 1, 11—18, в котором его создатель — *ex hypothesi* Учитель праведности¹⁴¹ (вероятно, являвшийся автором или одним из авторов Войны сынов Света против сынов Тьмы (QM)) — в частности, восклицает: «[Бог Всевышний дал мне седалище среди на]веки совершенных, могучий Трон (*sc.*, вероятно, Трон Бога. — *И. Т.*) в сообществе богов (עֲלִיִּם; *sc.* небожителей (прежде всего, ангелов); *ср.* ShirShabb, *passim.* — *И. Т.*). Никто из царей Востока не воссядет на нем, и вельможи их н[е приблизятся к нему]. И никто не будет восхищен (на небеса. — *И. Т.*) вне меня (или: "помимо меня"; т. е. попасть на небо можно только благодаря посредничеству автора Гимна¹⁴². — *И. Т.*), и никто не пойдет против меня. Ибо я воссел (на Троне. — *И. Т.*) в [сообщест]ве на небесах, и никто [не побранит меня]¹⁴³. Я буду причислен к богам (עֲלִיִּם) и утвержден в святом сообществе. [Я] не жажду [злата], подобно плоти (כֶּבֶד; т. е. подобно человеку во плоти. — *И. Т.*); все драгоценное для меня — в Славе [Бога моего]. Я считаю Святию [Оби]телью (מִעַן הַקֹּדֶשׁ) *sc.* Храм¹⁴⁴; возможно, автор намекает на то, что он является истинным Первосвященником мира. — *И. Т.*), которую невозможно презреть, и кто сравнится со мной в славе?.. Кто сме[ется над] бедами, как это делаю я? И кто может, подобно мне, [перено]сить зло? Я не сравним (ни с кем) в обучении (בְּהוֹרִיָּה; т. о. создатель Гимна является *учителем* [מורה] (!) — *И. Т.*); не сравнится [мое Учение ни с каким другим]. И кто может нападать на меня (т. е. полемизировать со мной. — *И. Т.*), когда я отк[рываю уста]? И кто сдержит поток моей речи?¹⁴⁵ И может вызвать меня в суд и быть там равным мне? На моем суде (*sc.* Страшный Суд в Конце дней (?) — *И. Т.*) [никто не сможет противостоять] мне. Я буду причисле[н] к богам (עֲלִיִּם), [и] слава моя — вместе с сы-

¹⁴¹ М. Байе именует данный Гимн «Песнью архангела Михаила». (См.: La Grotte de Qumrân. III (4Q 482—4Q 520), Oxford 1981, pp. 26—29.) *Ср.*, однако: M. Smith, Ascent to the Heavens and Deification in 4QM^a [in:] Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls, ed. by L. H. Schifffield 1990, pp. 181—188.

¹⁴² *Ср. e. g.* Ин. 14:6, 10:7 (!).

¹⁴³ Восстановление М. Смита (Ascent..., pp. 183f.)

¹⁴⁴ *Ср.* 4Q 416, 418, fr. 1, 4: «...Он (*sc.* Бог. — *И. Т.*) сделает тебя (*sc.* праведника. — *И. Т.*) Святой Святы́х (Храма мироздания. — *И. Т.*)...» *Ср.* также Ин. 2:19—21, где Иисус говорит о «храме тела своего».

¹⁴⁵ Данное предложение приводится в переводе М. Смита (Ascent..., p. 185).

нами Царя (т. е. сынами Бога — ангелами. — *И. Т.*). Ни [червонное золото, ни чистое золото Офира [не сравнимы с моей мудростью]]"¹⁴⁶. В свете данного текста логично предположить, что, по мнению членов Кумранской общины, Учитель праведности по своему «приобщению» (CD 19:35—20:1, 20:13—14) к небожителям занял одно из первых мест (если не первое) в небесной иерархии. В этой связи кажется возможным допустить, что именно Учитель (точнее, его «дух», восхищенный на небеса) подразумевается в тексте 4Q416, 418 (Дети Спасения и тайна бытия), fr. 9, 1 под «Единственным» (¹⁴⁷יְהוָה (6); ср. CD 20:1, 14, 32 (!)), «Праведником» (5), «Праведным властителем» (13), «дух» (רוח) которого не уничтожается (לֹא תִכָּלֵעַ); или: "не будет уничтожен"; букв. "не поглощается", "не будет поглощен". — *И. Т.*), ибо в тиши (небес; ср. e. g. 4Q405 19ABCD, 7; 20 ii 21—22, 7—8; ср. также Отк. 8:1, 2 Кор. 12:4, 4 Ездр., 7, Тарг. на 1 Цар. 19:11—12. — *И. Т.*)... он Князь (רֶשֶׁת) среди (небожителей. — *И. Т.*) (3—5)...» (Ср. тексты 3 (Еврейского) Ен.¹⁴⁸, гл. 7 и 15, согласно которым Енох, окончив свои дни на земле, был восхищен на небеса к Трону Шехины, получил имя «Метатрон» (מֵטַטְרוֹן); «(стоящий) подле Трона (Бога)» или «(занимающий трон) рядом с Троном (Бога)» (греч.)) и стал Князем ангелов Божественного Присутствия (רֶשֶׁת הַפְּנִיּוֹת; букв. «Князь Лица (Божьего)).»)

§ 2. УЧИТЕЛЬ ПРАВЕДНОСТИ И «МЕССИЯ (ОТ) ААРОНА И (ОТ) ИЗРАИЛЯ»

I

В Дамасском документе (CD) 12:23—13:1, 14:9, 19:10—11, 20:1 и 4QD^b, fr. 18, 3:12 говорится о появлении в Конце дней «Мессии (от) Аарона и (от) Израиля», т. е. Мессии, совмещающего функции жреческого и светского Помазанников. (Его появление описывается в данном документе следующими двумя формулами: (1) "עַד עֲמֹד (מַעְמֹד; 4QD^b, fr. 18, 3:12 ; מִשִּׁיחַ (מְאֹהָרֵן וְיִשְׂרָאֵל" (1)

¹⁴⁶ Ср.: Дан. 7:13—14 (!).

¹⁴⁷ В слове יְהוָה второй «йод» надписан над строкой.

¹⁴⁸ Под 3 Енохом понимают собранные Г. Одебергом мистические каббалистические тексты, в которых говорится о Енохе. (См.: *H. Odeberg, 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch, Prolegomenon by J. C. Greensfield, New York 1973* (первое изд.: Cambridge 1928).) Г. Одеберг возводит эти тексты к ядру славянского Еноха и датирует их III в. н. э.

(«...до (той поры), когда встанет (или: "восстанет") Мессия (от) Аарона и (от) Израиля»); (2) "...בבוא משיח אהרן וישראל..." («...когда придет Мессия Аарона и Израиля...»)). Он «искупит грех» (יִכַּפֵּר עוֹן; CD 14:19) правоверных (функция жреческого Мессии) и «предаст мечу» нечестивцев из Израиля и внешних врагов иудеев (CD 7:9—8:3, 19:10—15; функция светского Мессии).

А. Дюпон-Соммер, отождествлявший исторического Учителя праведности с пророком, подобным Моисею, полагал, что Учитель *redivivus* может быть идентифицирован с «Мессией (от) Аарона и (от) Израиля»¹⁴⁹. При этом французский исследователь указал в качестве параллели на текст Деяний апостолов 2:36, судя по которому Иисус (= пророк, подобный Моисею; Деян. 3:20—23) становится «Господом и Мессией» только по воскресении¹⁵⁰. (Ср. также Рим. 1:3—4.) На наш взгляд, в пользу данного отождествления говорят, кроме прочего, следующие факты. В CD 2:12 исторический Учитель назван «Мессией» (מֹשִׁיחַ) Господа. В CD 6:7 и 7:18 он рассматривается в качестве жреческого Мессии (= «Разъясняющий Учение»). Далее, в тексте CD 20:13—17 непосредственно вслед за сообщением о «приобщении» Учителя праведности говорится следующее: «И в этот период (*sc.* 40-летний период между кончиной Учителя и его вторым пришествием в Конце дней (см. выше, гл. II, 2, § 1 и гл. III, 6, § 1). — *И. Т.*) возгорится гнев Бога против Израиля, как сказал Он: "Нет Царя (מֶלֶךְ), и нет Князя (שָׂר)" (*Ос.* 3:4), и нет Судии (שׁוֹפֵט), и нет Обличающего праведностью (מוֹכִיחַ בְּצֶדֶק)». Кажется естественным предположить, что перечисляемые в приведенном тексте титулы относятся автором(ами) Дамасского документа (CD) к отошедшему в мир иной Учителю (ср.: 4Q416, 418, fr. 9, 1; *Матф.* 25:31—46 (!))¹⁵¹, который, таким образом, стал рассматриваться своими адептами не только как жреческий, но и как светский Мессия (истинный «Царь» Израиля, «Князь» общины). В пользу отождествления Учителя *redivivus* с эсхатологическим «Мессией (от) Аарона и (от) Израиля» свидетельствуют, как кажется, и тексты CD 7:18—8:3 и 19:6—15. В первом пассаже говорится следующее: «А "Звезда" (הַכּוֹכֵב) — это Разъясняющий Учение (*sc.* исторический Учитель праведности (ср. CD 6:3—11) — жреческий Мессия (ср. 4QFlor 1:11). — *И. Т.*), который пришел в Дамаск, как написа-

¹⁴⁹ См. *e. g.*: *Écrits...*, p. 154, n. 2; см. также pp. 369—379. О возможной тождественности Учителя с «Мессией Аарона и Израиля» в тексте CD писал еще в 1910 году (т. е. до обнаружения кумранских рукописей) С. Шехтер. (См.: *Documents...*, Introduction.)

¹⁵⁰ См. *e. g.*: *Écrits...*, p. 154, n. 2.

¹⁵¹ Ср.: *Davies, Covenant...*, p. 186.

но: "Проществовала (דָּרָךְ) звезда (כוכב) от Иакова и восстанет (קָם) скипетр (שֹׁטֵט; или "комета". — И. Т.) от Израиля" (Числ. 24:17). "Скипетр" — это Князь (נָשִׂיךְ) всей общины, и когда он встанет (וַיַּעֲמֵד; или "восстанет". — И. Т.), "он (полностью) разобьет всех сынов Сифа" (Числ. 24:17; зд. имеются в виду внешние враги Израиля. — И. Т.). Эти (имеются в виду правоверные кумраниты (см. CD 7:12—15). — И. Т.) спаслись в период первого Посещения (Богом земли (см. CD 7:9, 8:3, 19:6, 11, 19:15). — И. Т.), в то время как отвратившиеся (от истинного Учения. — И. Т.) были преданы мечу. И такой же суд будет для всех членов Его Завета, которые не будут держаться этих (предписаний)... Это будет День, когда посетит (יָפֵץ) Бог (землю)...» Во втором пассаже, вслед за сообщением о гибели «Пастыря» — *ex hypothesi* Учителя праведности, говорится, что правоверные общинники «спасутся в период Посещения, а оставшиеся будут преданы мечу, когда придет Мессия Аарона и Израиля. (Это будет) так же, как это было в период первого Посещения, как Он сказал через Иезекиила: "чтобы сделать знак на челах воздыхающих и стонущих" (Иез. 9:4). А оставшиеся были преданы мечу... И такой же суд будет для всех членов Его Завета, которые не будут держаться этих предписаний... Это будет День, когда посетит (יָפֵץ) Бог (землю)...» Сопоставление данных пассажей с вышеприведенными текстами CD 6:3—11 и 20:13—17 не оставляет сомнений в том, что «титутлы» «Разъясняющий Учение» и «Князь всей общины» являются двумя наименованиями одной и той же фигуры — «Мессии Аарона и Израиля», обозначающими два различных аспекта его деятельности¹⁵². (Ср. CD 6:3—11, где кумранский Учитель фигурирует под тремя различными наименованиями: «Разъясняющий Учение», «Законодатель» и «Учитель праведности».) Следовательно, эсхатологический жреческий и светский Мессия отождествлялся автором(ами) Дамасского документа с Учителем праведности *redivivus*. (Ср. также CD 6:8—11 и 14: 18—19; 1QpHab 5:9—10 и 4Q173, fr. 2¹⁵³; 4Q416, 418, fr. 9, 1:13 (где

¹⁵² См. также: *Philonenko, Interpolations...*, p. 9.

¹⁵³ Автор Комментария на Аввакума (1QpHab) называет в тексте 5:9 группу «изменников» во главе с Человеком лжи «домом Авессалом». Как кажется, здесь можно усмотреть намек на то, что Учитель по смерти стал рассматриваться своими адептами в качестве нового Давида. (Ср. 2 Сам., 15—18, где рассказывается о восстании вероломного Авессаломы против своего отца Давида.)

Ср. 4Q173, fr. 2: «[..."Награда — плод чрева" (Пс. 127:3) (или: "От плода твоего чрева (с.с. чрева Давида. — И. Т.) Я посажу на твой трон" (Пс. 131:11)).] Истолкование этого: "плод[д]" (פְּרִיָּה)... [это Учитель праведно[сти]...].» (Ср. Ам. 6:12; ср. также апокрифическое Протоевангелие Иакова, VI.) В свете кумранского представления о кон-

«Праведный властитель» (מֹשֶׁל צְדִיק) — это, возможно, Учитель праведности, пребывающий на небесах.) В связи с истолкованием в CD 7:18—20 пассажа Числ. 24:17 (фрагмент оракула Валаама об идеальном израильском царе (давидиде (?)), который появится в «Конце дней» (см. Числ. 24:14)) как относящегося к Учителю праведности (историческому и эсхатологическому) отметим, что в тексте 4QTestimonia, 12—13 (создан *ex hypothesi* между ca. 135/134 и 132 гг. до н. э.; см. выше, гл. II, 2, § 2, II) этот отрывок из Моисеевой Торы использован для описания деятельности эсхатологической фигуры, совмещающей функции пророка, подобного Моисею (1—8), жреческого Мессии (14—20) и светского Мессии (9—13; ср. 1QM 11:6, *Зав. Иуды* 24:1), т. е., по-видимому, Учителя *redivivus*¹⁵⁴; в *Зав. Левия* 18:3 этот текст отнесен к Новому Священнику (*ex hypothesi* Учителю); в Отк. 22:16 аллегория «звезд» из Числ. 24:17 экстраполируется на Иисуса, а в И. Т. Таанит, IV, 2, 67d — на «князя (נָשִׂי) Израиля» Бар-Козибу (= Бар-Кохба (арам. «сын звезды»))¹⁵⁵; см. также: *Евсевий*, Церковная история, IV, 6); Таргумы интерпретируют стих Числ. 24:17 как относящийся к светскому Мессии. Наконец, из сочинений ряда отцов церкви и сообщения мусульманского автора Мухаммада аль-Шахрастани известно, что досифеи отождествляли со «звездой от Иакова» — Мессией основателя своей секты — Досифея (Dôstân). Этот религиозный деятель III—II вв. до н. э. назывался своими адептами «Единственным Учителем». Некоторое время он проживал в пещере, где и умер. (Ориген в Комментариях на Иоанна XIII, 27 пишет, что самаритяне верили, что Досифей вообще не умирал.) Судя по тексту «Панариона» (X—XIV) Епифания, досифеи были родственны секте ессеев. Согласно сообщениям Гегесиппа (*Евсевий*, Церковная история, IV, 22, 5), Псевдо-Климент (Узнавания, I, 54, 4), Псевдо-Тертуллиана (Против всех ересей, I, 1) и Епифания (Панарион, XIX, 2, 1), Досифей стоял у истоков движения Σαδδουκαῖοι/Sadduceai (= цадокиды (?)). Согласно же Филастрию (Книга против ересей, 5), одним из его учеников

регации как новом Иесее, порождающем нового Давида, отождествление Учителя с «плодом чрева» (общины (?)) может быть понято как признание за ним прерогатив светского Мессии. Ср.: *Епифаний*, Панарион, XXIX, I, 4!

Ср. также текст 4Q173, fr. 1, 4, где упоминаются «[Мо]льбы Учителя праведности» (= Благодарственные гимны (QH) — созданная Учителем (= новым Давидом (?)) кумранская Псалтирь).

¹⁵⁴ Ср.: Dupont-Sommer, *Écrits...*, pp. 332f.

¹⁵⁵ Звезда была изображена на монетах Бар-Кохбы.

был «иудейский муж Цадок (Saddoc)», давший имя еретической баптистской секте (= кумраниты (?); см. выше, гл. II, 1, § 4)¹⁵⁶.

II

Представление о совмещении Учителем *redivivus* функций жреческого и светского Мессий явилось логическим следствием предшествующего развития кумранских мессианско-эсхатологических воззрений и, прежде всего, доктрин о приоритете первосвященника над светским владыкой и о временном исполнении первым ряда функций (в том числе, военных, административных и судебных) второго. (Последнюю концепцию исторический Учитель даже пытался осуществить на практике (в рамках своей общины); ср. 1QSa, 1QM, 4QPB; ср. также 1QH 2:13 и Ис. 11:10 (!).) Непосредственное влияние на становление данного представления, по-видимому, оказала теократическая доктрина Иезекиила (Иез., 40—48), согласно которой духовный глава общества должен осуществлять также функции светского правителя. (Как было отмечено выше, эту концепцию пытались осуществить на практике иудейские первосвященники V-го—первой половины II-го вв. до н. э., носившие титул «князя»; этой же доктрины, очевидно, придерживались и Хасмонеи.) Заметим, что идея о совмещении функций жреческого и светского Мессий потомком Левия — священником содержится также в Завещаниях Рувима (6:7—12), Левия (8:13—15 (ср. 18:3); здесь жреческий и светский Мессия является еще и «пророком Всевышнего»), Дана (5:10—11) и Вениамина (11:2; ср. 9:2—5). Показательно, что представление о том, что Учитель праведности явится в Конце дней в качестве пророка и жреческого и светского Мессии возникает в Кумране приблизительно в то же время, когда Хасмонеи Иоанн Гиркан (134—104) провозглашает себя жреческим и светским помазанником и пророком (см.: *Иосиф*, Война, I, 68; *idem*, Древности, XIII, 299—300; ср. *Зав. Левия* 8:13—15 (!)). (Ср. также фигуру пророка Самуила, одно время претендовавшего на роль *духовного и светского* правителя Израиля. В этой связи заметим также, что Филон Александрийский в своих работах изображает Моисея в качестве пророка, священника и царя¹⁵⁷.)

¹⁵⁶ Подробно о секте досифеев см., например, в: *Schechter, Fragments...*, pp. XXII—XXVI; *Driver, Scrolls...*, pp. 78—80.

¹⁵⁷ Подробно об этом см. в работах: *W. A. Meeks, The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (NT Sup 14), Leiden 1967, pp. 100—131; *P. Borgen*,

Судя по вышеупомянутым текстам Дамасского документа (особенно CD 17:18—20 и 19:35—20:1), автор(ы) данного документа как бы стремится(ятся) подчеркнуть, что Учитель праведности — жреческий Мессия становится также светским Мессией *лишь по его уходу в мир иной*. Для адекватного понимания данной идеи следует учитывать, что Учитель праведности, происходя из колена Левия (4QpPs37 3:15—16), при жизни не мог рассматриваться правоверными в качестве светского Мессии, точно так же как, например, Иисус, будучи из колена Иуды, не мог считаться жреческим Мессией в период своей земной жизни. (Ср. тексты *Евр.* 6:19—20, 7:13—17, 26—27, 8:1—6, 9:11—14, 24—28, согласно которым Иисус становится «Первосвященником вовек по чину Мелхиседека», лишь покинув *плотский*, материальный мир (ср.: *Евсевий*, Церковная история, I, 3, 2—20; ср. также *Рим.* 1:3—4, *Деян.* 2:36). Только по «приобщении» Учителя (точнее, его «духа») к небожителям (ср. 1QH 3:19—23; ср. также 4Q491, fr. 11, 1, 4Q416, 418, fr. 9, 1, 1QH 6:11—12), т. е. лишь по его выходу за пределы *плотского* мира, он, по мнению сектантов, становится также светским Мессией, так сказать «по чину Мелхиседека» (т. е. не по плоти, но по духу (ср. *Пс.* 110 и *Зав. Левия* 8:14; ср. также 11QMelch, 4QShirShabb^{a-b}, 11QShirShabb), в отличие от «нечестивых» первосвященников-правителей (царей) Хасмонеев), аналогично тому, как Иисус стал жреческим Мессией «по чину Мелхиседека» только по смерти (и в результате нее). (Напомним, что Мелхиседек — это полубогословный «священник Бога Всевышнего» и «царь Салима» (т. е., по-видимому, Иерусалима) времен Авраама (см. *Быт.* 14:18, 1QGenApos ar 22:14—17), т. е. фигура, совмещающая функции жреческого и светского помазанников; см. также ниже, гл. III, 6, § 5.) Отметим, что судя по *Зав. Моисея* 6:1, «Древностям» Иосифа, XVI, 163 и *В. Т. Рош Хашишана*, 18b, хасмонейские первосвященники-несадокиды (по-видимому, начиная с Симона или Иоанна Гиркана), пытаясь оправдать узурпацию ими прерогатив духовных и светских правителей, очевидно, выдвинули идею о том, что они совмещают функции «(перво)священника Бога Всевышнего» и главы государства по аналогии с древним Мелхиседеком.

"There Shall Come Forth a Man": Reflections on Messianic Ideas in Philo [in:] *Messiah..* p. 344ff.

Судя по вышеприведенному тексту Дамасского документа (CD) 19:10—15, пришествие «Мессии Аарона и Израиля» (*ex hypothesi* Учителя *redivivus*) в Конце дней рассматривалось кумранитами как *второе* «Посещение» (הַפְקֻדָּה) земли Самим Господом Богом¹⁵⁸. (См. также CD 7:9, 8:3, 19:6.) Согласно же текстам CD 7:11—8:1, 8:9—12, 19:11—13, 21—24, «период первого Посещения» (קָץ הַפְקֻדָּה הָרִאשׁוֹנָה) (7:21); קָץ פְּקֻדַּת הָרִאשׁוֹנָה (19:11)) совпадал по времени с эпохой т. н. эллинистического кризиса, религиозных гонений Антиоха IV Епифана (= «Главы ("Яда") царей Йавана») и Маккавейских войн; т. е. это Посещение имело место в тот период, когда Кумранской общиной руководил Учитель праведности. В свете текста CD 6:8, согласно которому исторический Учитель рассматривался своими адептами в качестве «Орудия» (כְּלִי; также «сосуд» (ср. Ис. 54:16 и Деян. 9:15 !)), «произведенного» Всевышним для «деяний Своих», можно предположить, что, по мнению автора(ов) Дамасского документа, Господь осуществил Свое «первое Посещение» именно через него. В этой связи уместно также сопоставить тексты Зах. 11:4—14, где Господь Бог отождествляет Себя с добрым «пастырем» (ср. Ис. 40:11, Иез. 34:11—31) — Мессией, и CD 19:8, судя по которому добрый «пастырь» Захарии, очевидно, идентифицировался общинниками с историческим Учителем. (Ср. Матф. 26:31, Мк. 14:27, Ин. 10:7—18, 16:32, 1 Пет. 2:25, 5:4.) Ряд текстов Благодарственных гимнов (QH) свидетельствуют, на наш взгляд, о том, что и сам Учитель праведности верил в факт осуществления Теофании через его личность. Показательны в этом отношении следующие пассажи 1QH: «И Ты явил Свою мощь через меня (יָדִי; или: "во мне". — И. Т.) пред сынами человеческими...» (2:24—25; см. также 4:8, 23, 5:15); «...и через меня (יָדִי) Ты осветил лица *раббим* (т. е. полноправных членов общины. — И. Т.) и явил Свою бесконечную мощь; ибо Ты дал мне Знание через Твои чудесные тайны и явил Свою мощь во мне (עַמְדִּי) посреди Твоего чудесного Совета (т. е. перед ангелами (?) — И. Т.); Ты совершил чудеса перед *раббим* во имя Твоей Славы, дабы они возвестили о Твоих могучих деяниях всем живущим» (4:27—28; ср. 4QpPs37 3:15—16: «...Истолкование этого (имеется в виду Пс. 37:23—24. — И. Т.) относится к Священнику, Учителю [праведности], которого [из]брал Бог, дабы *явиться* (?) (לְעַמְדִּי) [через него (בְּרִי)]...»)

¹⁵⁸ Ср.: Dupont-Sommer, *Écrits...*, p. 149, n. 4; Philonenko, *Interpolations...*, p. 15.

В свете приведенных текстов можно, как кажется, говорить о том, что кумраниты близко подошли к идее *Воплощения*.

Представление о «Посещении» Господом земли в Конце дней через «Своего Мессию» эксплицитно выражено в тексте Мессианского апокалипсиса (4Q521)¹⁵⁹, fr. 2 ii + 4, 1—12, в котором, в частности, говорится: «...[не]беса и земля будут слушаться Его Мессию (משיח) ... Ищущие Господа (אדני), укрепитесь (или: "обретите силу". — *И. Т.*) в служении Ему (*ср.* Господу, реализующему свою сотерологическую миссию через Своего Мессию¹⁶⁰. — *И. Т.*). Не в этом ли вы найдете Господа все, кто надеются в сердцах своих? Ибо Господь посетит благочестивых (חסידים), и праведных (צדיקים) Он назовет по имени; и Его Дух¹⁶¹ будет парить над бедными (или: "кроткими". — *И. Т.*), и Он обновит (חליף; или: "изменит". — *И. Т.*) верных (אמנים; или: "верующих". — *И. Т.*) Своей мощью. Он прославит благочестивых на троне вечного Царства: Он освободит узников, сделает слепых зрячими и поднимет повер[женных во прахе] (*ср.* Ис. 26:19, 42:7, 61:1, Пс. 146:5—10. — *И. Т.*)... И славные деяния, каких еще не бывало, совершит Господь (אדני), как Он (*i. e.* Господь или Мессия — Учитель праведности при жизни (?) — *И. Т.*) (и) го[ворил]; ибо Он исцелит раненых и воскресит (букв. "оживит". — *И. Т.*) мертвых, будет благовествовать бедным (или: "кротким" (עניים יבשר); *ср.* Ис. 61:1; *ср.* также Ис. 52:7, 11Q Melch 2:15—19, *Матф.* 11:5 (!), *Лк.* 4:18. — *И. Т.*) и насы[ти]т [слабы]х, поведет отвергнутых и обогатит голодных (*ср.* Пс. 146:5—10. — *И. Т.*)...»¹⁶² Из данного текста явствует, что Мессия, по мысли кумранитов, должен был, в частности, осуществить функции «Раба Господа» Второ-Исайи и «Благовестника» Ис. 61:1 и 52:7 (отождествляемого нашими сектантами, как и ранними христианами, с Мессией; см. выше). (*Ср.* Пс. 146:5—10, где ряд перечисленных в 4Q521,

¹⁵⁹ Дошедшая до нас копия Мессианского апокалипсиса (4Q521) может быть палеографически датирована первой четвертью I в. до н. э. (См.: *Puech, Apocalypse...*, pp. 477—480.)

¹⁶⁰ *Ср.* 4QAha = 4QTestLevi^d, fr. 9, I, 3: «Его (*ср.* жреческого Мессии. — *И. Т.*) слово (будет) как слово Небес, и его учение (будет) соответствовать Воле Божьей».

¹⁶¹ В свете того, что в тексте 4Q521 Господь и Мессия в их отношении к мирозданию как бы отождествляются, здесь можно уловить намек автора Мессианского апокалипсиса на то, что Дух исходит не только от Бога, но и от Его Помазанника.

¹⁶² По мнению Э. Пёша, Мессианский апокалипсис был написан Учителем праведности (во втор. пол. II в. до н. э.), выступавшим в роли нового Илии или нового Моисея (*ср.* 4Q521, fr. 2 ii + 4, 9; fr. 2 iii, 1—2 и *Мал.* 3:22, 24); «мессия» же в 4Q521 — это «царский мессия, о появлении которого объявляет пророк» (*ср.* fr. 2 iii, 6). (*Apocalypse...*, pp. 496—497, 514—519.) Дж. Коллинз считает, что под «мессией» в 4Q521 подразумевается Илия или пророк, подобный Илие. (*Works...*, *passim.*)

fr. 2 ii + 4, 1—12 сотерологических функций осуществляет Сам Бог.) С учетом того, что Учитель праведности рассматривал тексты Песен Раба из Второ-Исайи (в частности, текст Первой Песни (Ис. 42: 1—9)) и пассажи Ис. 61:1 и 52:7 как относящиеся непосредственно к нему самому, можно предположить, что Мессия Господа из т. н. Мессианского апокалипсиса (4Q521) отождествлялся кумранитами с מוֹרֶה redivivus (см. также ниже). (Ср. тексты 1QpHab 5:4, 10:3—6 и 13:2—3, согласно которым в Конце дней Бог будет вершить «Свой Суд» «рукой» «Своего Избранника» (*ex hypothesi* Учителя redivivus; см. ниже, гл. III, 6, § 3); ср. также 11Q Melch, 2.)

V

Согласно Дамасскому документу (CD) 14:19, одной из функций эсхатологического «Мессии Аарона и Израиля» будет *искупление грехов* членов Кумранской общины (или, возможно, всего Израиля). Аналогичная доктрина содержится также в Мидраше Мелхиседека (11QMelch), 2 (см. ниже, гл. III, 6, § 5, II). Свое дальнейшее развитие эта идея получает в тексте 4QAha = 4QTestLevi^d (арамейский вариант Завещания Левия создан гипотетически между ca. 137/136 и ca. 100 гг. до н. э., скорее всего, ближе к концу II в. до н. э.). Во фрагменте 9, I, 2 говорится, что жреческий Мессия «искупит всех сынов своего поколения» (יִכְפֹּר עַל כֹּל בְּנֵי דָרָה), т. е., вероятно, все человечество (ср. fr. 9, I, 3 ff.). Как было отмечено выше, «предвещения» Левия о деятельности и гибели жреческого Мессии (*ex hypothesi* исторического Учителя праведности) есть, по-видимому, не что иное как vaticinium ex eventu, и, следовательно, можно предположить, что на определенном этапе кумраниты выдвинули идею о том, что Учитель (в качестве жреческого Мессии и пророка, подобного Моисею) уже осуществил свою искупительную миссию. (Ср. 4QDibHama^a 2:9—10, где говорится о том, что Моисей «искупил (כִּפֶּר) грехи» евреев; ср. также 1QpHab 8:1—3, 4Q416, 418, fr. 9,1:8; см. также ниже.) К сожалению, в дошедших до нас фрагментах кумранского арамейского варианта Завещания Левия не сохранилось прямых указаний на способ(ы) и форму(ы) реализации жреческим Мессией своей искупительной функции. На наш взгляд, не исключена возможность того, что искупление грехов человечества связывалось автором(ами) 4QAha = 4QTestLevi^d с его страданиями и мученической смертью (ср. e. g. fr. 9, I, 5—7, fr. 24, I—II, 2—6). В пользу этого говорит, как кажется, тот факт, что в данном произ-

ведении ощущается сильное влияние Песен Раба Господа и, в частности, Четвертой Песни (Ис. 52:13—53:12)¹⁶³. Центральной же идеей последнего произведения является мысль об искуплении Рабом Господа — «Праведником» (в кумранской интерпретации — жреческим Мессией; см. выше) грехов всего человечества через свои унижения, болезни, страдания и мученическую смерть. (Ср. соответствующие новозаветные представления об искупительной миссии исторического Иисуса, особенно, Послание к евреям.)

VI

В связи с текстом 4QAhA = 4QTestLevi^d, fr. 9, I, 2 обращает на себя внимание пассаж 1QpHab 7:17—8:3, в котором говорится следующее: «[“А праведный своею верою жив будет”] (Авв. 2:4b). Истолкование этого относится ко всем исполняющим Учение (עושי התורה; букв. “делающим Учение”) (одно из самоназваний общинников). — И. Т.) в доме Иуды (т. е. в Кумранской общине, возглавляемой священником Иудой (см. выше, гл. II, 2, § 1). — И. Т.), которых Бог спасет (צילם) из Дома Суда за их страдание (עמלם; или: “тяжкий труд”. — И. Т.) и веру (אמנתם; ср. Авв. 2:4 (!) — И. Т.) в Учителя праведности (במורה הצדק)»¹⁶⁴. Прежде всего хотелось бы отметить, что в приведенном пассаже отчетливо выражена идея спасения через веру в Учителя праведности, его искупительную миссию, веру, которая, по меткому замечанию Е. Штауффера, «сливается воедино с верой в Бога»¹⁶⁵.

Автором данной доктрины, по-видимому, являлся священник Иуда, на основе «истолкований» которого и был, судя по 1QpHab 2:7—10, создан кумранский Комментарий на Аввакума (а также, очевидно, и ряд других сектантских Комментариев на пророческие книги и Псалмы). Здесь же заметим, что полустиише Авв. 2:4b использовано апостолом Павлом в Рим. 1:17 и Гал. 3:11 при обосновании идеи о спасении через веру в Иисуса Христа. (См. также Евр. 10:38—39; ср. Рим. 3:11, где Павел замечает, что вера не уничтожает Закон, но утверждает (ср. также Гал. 3: 12, где апостол говорит, что хотя «Закон не по вере, но кто исполняет его,

¹⁶³ См. также: Puech, Апокрыphe..., passim.

¹⁶⁴ О возможных вариантах перевода и интерпретации данного текста см.: Амусин. Учитель..., сс. 257—261; *idem*, Тексты..., сс. 183—184, пр. 132; *idem*, Община, сс. 172—174.

¹⁶⁵ Цит. по: Jeremias, Lehrer..., S. 143. См. также: Амусин, Община..., сс. 172—174 Cross, Library..., p. 119; Dupont-Sommer, Écrits..., p. 275, n. 6.

тот жив будет им»)¹⁶⁶.) Впоследствии текст книги Аввакума 2:4b будет поднят на щит Лютером и станет знаменем Реформации¹⁶⁷.

Таким образом, судя по приведенному отрывку Комментария на Аввакума (создан *ex hypothesi* во второй половине 90-х—начале 80-х гг. I в. до н. э.), кумраниты в начале I в. до н. э. (а, возможно, и несколько ранее) пришли к мысли, что их Учитель уже реализовал свою сотерологическую функцию: их вера в него *ipso facto* гарантировала им спасение (см. также 1QpMi (Комментарий на Михея), fr. 8—10, 6—9¹⁶⁸, *Зав. Вениамина* 9:2 (!); ср. 4Q416, 418 (Дети Спасения и тайна бытия), fr. 9, 1:8 и *Евр.* 9:28 (где говорится, что исторический Иисус, хотя и искупил грехи «многих», но его вторичный приход является *conditio sine qua non* спасения)¹⁶⁹). Эта идея снимала напряжение в ожидании *парусии* Учителя *redivivus*; и, вероятно, не случайно она была провозглашена именно в то время, когда для кумранитов стало очевидным, что их Мессия не возвратился в установленный срок (ср. *Евр.* 10:37—39 (!)). (Согласно 1QpHab 5:4—6, второе пришествие Учителя (= «Избранный» Бога; см. ниже, гл. III, 6, § 3) в этот период стало связываться с осуществлением им эсхатологического Суда над нечестивцами всего мира, что, естественно, меньше волновало сектантов, чем спасение собственных душ)¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Ср.: *Иак.* 2:26.

¹⁶⁷ См. также: *Амусин*, *Тексты...*, с. 183.

¹⁶⁸ В данном тексте говорится, что те, кто следуют за Учителем праведности и живут согласно его Учению «будут спасены (יְצִילֵם) от Дня [Суда]», т. е. они не только спасутся от эсхатологического наказания, но даже не будут подлежать Суду. (Ср. *Ин.* 5:24.)

¹⁶⁹ В отрывке 4Q416, 418, fr. 9, 1:8 мы читаем: «...Спасение (יְשׁוּעָה) его деяний (מַעֲשָׂיו); т. е., по-видимому, деяний упоминаемого в этом же фрагменте "Единственного" (6) "Праведного властителя" (13) — предположительно Учителя праведности (см. выше), совершенных им при жизни (ср. fr. 9, 1:11, где правоверные общинники названы "детьми Спасения")». — *И. Т.*) вместе с его Посещением (בְּפָגְעוֹתָיו; вероятно, имеется в виду *второе* пришествие воскресшего Учителя в Конце дней (ср. CD 7:11—8:3, 19:10—15 (!)). — *И. Т.*); и знай, как вести себя с ним...» (Ср. CD 20:28—34, где говорится о том, что в Конце дней праведные «будут внимать голосу Учителя праведности» и чистосердечно расскаются во всех своих прегрешениях; и тогда «Бог искупит их (через Своего Мессию — Учителя *redivivus* (см. CD 14:19). — *И. Т.*)), «и они узрят Его Спасение (יְשׁוּעָתוֹ)» (осуществленное через Мессию).) Доктрина о «двухэтапной» реализации Мессией своей сотерологической функции (при жизни и в период второго пришествия в Конце дней), нашедшая, в частности, свое отражение в 4Q416, 418, fr. 9, 1, как кажется, предшествует возникновению идеи о *полном* осуществлении Мессией своей спасительной миссии еще в период первого своего посещения мира.

¹⁷⁰ Сроки прихода Мессии, по-видимому, постоянно откладывались. Ср. е. г. аналогичные процессы в средневековой Европе (особенно, в первой половине XI века).

§ 3. «ИЗБРАННИК» БОГА И «ИЗБРАННИКИ БОГА» В РУКОПИСЯХ МЕРТВОГО МОРЯ

I

Для адекватного понимания мессианско-эсхатологических представлений кумранитов большое значение имеет разрешение проблемы правильного прочтения обозначения בְּחִירָא , встречающегося в текстах Комментариев на Псалом 37-й (4QpPs 37) 1:14 (?), 2:5, 3:5, 4:12, Аввакума (1QpHab) 5:4, 9:12, Исайю (4QpIs^d), fr. 1, 3 и Михея (1QpMi), fr. 8—10, 7 (?)¹⁷¹. Большинство исследователей интерпретируют данное слово как орфографический вариант формы мн. ч. — בְּחִירָא (bēḥīrāw; «Его избранники») и полагают, что в указанных текстах под этим обозначением подразумеваются члены Кумранской общины¹⁷² (ср. e. g. 1QpHab 10:13, 4QpPs37 4:14 (?) и 1QS 8:6, 9:14, 11:16, 1QM 12:1, 5, 1QH 2:13, 14:15, 4QFlor 1:19, CD 4:3, 1Q37, 1, 3, 4QpIs^c, 6, 1, 4Q177, 27, 2, 4QpPs 37, 11, 2; ср. также: 1QNo, 15, 2; 1 Ен. 62:8 и др.; Мамф. 24:31, Мк. 13:27, Лк. 18:7). В то же время, ряд исследователей видят в слове בְּחִירָא местоименный суффикс 3 л. ед. ч. (bēḥīrô; «Его Избранник») и отождествляют «Избранника» Бога кумранских текстов с Учителем праведности¹⁷³. Присущее текстам свитков Мертвого моря scriptio plena, а также то обстоятельство, что в Библии фраза «Его избранники» во всех слу-

¹⁷¹ См. также 4Q374, 2, 2:5.

¹⁷² См., например: Woude, Vorstellungen..., pp. 156—158; Habermann, Megillot..., pp. 45, 154—155; ср. p. 47; H. Stegemann, Der Pešer Psalm 37 aus Höhle 4 von Qumran, RQ 14 (1963), SS. 156; 157, Anm. 124; 268; 269, Anm. 196; Jeremias, Lehrer..., S. 46; J. Strugnell, Notes en marge du volume V des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan", RQ 26 (1970), pp. 217—218; Vermès, Scrolls..., pp. 238, 240, 243, 249f.

¹⁷³ См., например: Bardtke, Handschriftenfunde..., SS. 127, 129; G. Widengren, King and Covenant, JSS 1 (1957), p. 28; R. Mayer, J. Reuss, Die Qumranfunde und die Bibel, Regensburg 1959, S. 144; Driver, Scrolls..., p. 159 и др.; И. Д. Амузин, «Избранник бога» в кумранских текстах, ВДИ 1 (1966), сс. 73—79; *idem*, Тексты..., сс. 152, 156; 174, пр. 76, 258, 260—262; Starcky, Étapes..., p. 501. Ср.: S. Segert, Zur Habakuk-Rolle aus dem Funde vom Toten Meer, AO 6 (1953), S. 576; Betz, Donnersöhne..., S. 54; Carmignac, Cothenet, Lignée, Textes..., pp. 100—101, n. 3; 120, n. 4; A. Jaubert, La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne, Paris 1963, pp. 142; 163, n. 173; 247; Fitzmyer, "Elect of God"..., p. 366, n. 21.

По мнению Ж. Карминьяка (*ibidem*, pp. 100—101, n. 3) и О. Бетца (*ibidem*), под обозначением «Его избранник» в 1QpHab 9:12 подразумевается весь иудейский народ. А. Жобер полагает, что слово בְּחִירָא служит здесь в качестве самообозначения Кумранской общины (*ibidem*). Ср. e. g.: Ис. 43:2; 45:4.

чаях передается как בְּחִירָיו (Пс. 105:6, 43; 1 Хр. 16:13; ср. Пс. 106:5; см. также: Сир. 46:1, 47:22; ср. также 4Q380, 1, 11: בְּחִירָיו), дают возможность *a priori* предпочесть чтение bēhîrô. Кроме того, автор этих строк полагает, что можно попытаться обосновать такую лингвистическую интерпретацию кумранского בְּחִירָיו на основании текстов Комментариев на Псалом 37-й (4QpPs37) 4:10—12 и книгу пророка Аввакума (1QpHab) 4:16—5:6.

Прежде чем привести и прокомментировать указанные кумранские тексты, отметим, что в Пс. 106:23 обозначение «избранник» Бога употребляется по отношению к Моисею, а в 2 Сам. 21:6 и Пс. 89:4 — по отношению к израильским царям Саулу и Давиду. В тексте Ис. 42:1 (начало Первой песни Раба) так назван «Раб» Господа — Мессия (ср. Ис. 61:1; 11QMelch 2:18; Таргум Ионафана на Ис., 53)¹⁷⁴. Согласно Матф. 12:17—21, содержание стихов Ис. 42:1—4 экстраполировалось на Иисуса Галилеянина. «Избранник» Бога неоднократно упоминается в разделе II эфиопской версии книги Еноха (т. н. Притчи или Образы (1 Ен., 37—71); см. e. g. 39:6, 40:5, 45:3—4, 48:6, 49:2—4 и др.), арамейский или еврейский оригинал которого, по мнению многих исследователей, был создан в есеейской среде¹⁷⁵, скорее всего, в первой трети I в. до н. э. (Ср. 1 Ен. 38:5, 62:1, 3, 6, 9, 63:1—2, 12¹⁷⁶.) Это обозначение является здесь синонимом «Сына человеческого» (42:2—4, 48:2, 62:5, 7, 9, 14 и др.; ср. Дан. 7:13—14), «Праведника» (38:2, 47:1, 4, 53:6), «Мессии» (48:10, 52:4). По-видимому, образ «Избранника» Бога возник в «Книге притч (образов)» (=1 Ен., II) под влиянием Ис. 42:1¹⁷⁷ (ср. 1 Ен. 45:3—4, 48:9, 55:4, 69:27). Выражение «Избранник Бога» (ἐκλεκτός θεοῦ) встречается также в Завещании Вениамина 11:4. А в текстах Лк. 9:35 и 23:35—36 «Избранником» (ὁ ἐκλεκτός, ὁ ἐκλεκτός) Бога назван Иисус из Назарета. При этом в Лк. 23:35—36 наименования ὁ ἐκλεκτός и ὁ Χριστός τοῦ θεοῦ («Помазанник (Мессия) Бога») употребляются как синонимы. В некоторых новозаветных рукописях (Sinaiticus (prima manus), p⁵(?), Vetus Latina (e, ff²), Пешитта, Синайская сирийская версия и т. н. версия Кьюртон) Иисус обо-

¹⁷⁴ См. также: Zeitlin, Rise..., vol. III, pp. 328—329; Шифман, Ветхий Завет..., сс. 60—62.

¹⁷⁵ Ср. e. g.: Starcky, Étapes..., pp. 501—502; Амусин, Тексты..., с. 296. Как отмечалось выше, в Кумране были обнаружены многочисленные фрагменты кн. Еноха (за исключением, правда, Книги притч) на еврейском и арамейском языках. См. e. g.: Milik, Enoch..., passim.

¹⁷⁶ Упоминание в данных пассажах иудейских «царей» свидетельствует о том, что текст 1 Ен., II был создан, по-видимому, между 104 и 63 гг. до н. э.

¹⁷⁷ Ср.: Fitzmyer, "Elect of God"..., p. 366.

значается как «Избранник Бога» и в *Ин.* 1:34 (ср. *Ис.* 42:1 и *Матф.* 3:17, *Мк.* 1:11, *Лк.* 9:35)¹⁷⁸. Наконец, в кумранском Мессеанском арамейском тексте (4QMess ar) 1:10 «Избранником Бога» (כְּחִיר אֱלֹהִים) назван Мессия (см. ниже).

С учетом сказанного обратимся к рассмотрению двух упомянутых выше кумранских текстов. В Комментарий на Псалом 37-й (4QpPs37) 4:10—12 мы читаем: «[„Уповай на Госпо]да и блюди Его путь, и Он возвыси[т] тебя, дабы овладеть (11) землей; на истребление нечестивых ты будешь смот[реть]» (*Пс.* 37:34). Истолкование этого относится к общине бедных], которые будут лицеизреть (כְּחִיר) Суд над нечестием и вместе с (12) Его Избранником они (! — *И. Т.*) возрадуются в наследии Истины (וְעַם בְּחִירוֹ שִׂמְחוּ בִּנְחֻלָּת אֱמֶת)»¹⁷⁹. Приведенное восстановление части текста строки 11-й впервые было предложено Х. Штегеманном¹⁸⁰ и основывается на текстах 4QpPs37 2:8—10 и 3:9—13. В первом отрывке говорится: «„А кроткие унаследуют землю и насладятся обилием мира“» (*Пс.* 37:11). Истолкование этого относится к общине бедных (עַם הָאֲבִיּוֹנִים); одно из наиболее распространенных самоназваний Кумранской общины; см. *e. g.* 1QpHab 12:3, 6, 10, 1QM 11:9, 13, 13:14, 1QH 2:32, 5:18—22 и др. —

¹⁷⁸ Это чтение подтверждается и Амвросием Медиоланским (ок. 339—397 гг. н. э.). См. также: *Fitzmyer*, "Elect of God"..., p. 349.

¹⁷⁹ Данный отрывок приводится по изданию: *Allegro*, Qumrân Cave 4..., p. 45. См. также: *Strugnell*, Notes en marge du volume V..., p. 216; *Stegemann*, Pešer Psalm 37..., S. 254. Вслед за Дж. М. Аллегро (*ibidem*, p. 47) и И. Д. Апусным (Тексты..., сс. 261; 269, пр. 58) мы понимаем עַם (стк. 11) как предлог «с». Х. Штегеманн и Е. Лозе переводят כְּחִיר וְעַם как «народ Его избранных» (ср.: *Carmignac*, *Cothenet*, *Lignée*, Textes..., pp. 124—125 и п. 8). Однако при таком прочтении данной фразы текст лишается удовлетворительного смысла. В частности, исходя из предположения названных исследователей, следует заключить, что «избранными» Бога являются не только кумраниты (ср. 4QpPs37 2:5, 3:5, 4QpIs^d, fr. 1, 3), но и весь иудейский народ, что противоречит самой сути в с е х кумранских текстов. Далее, получается, что у общинников не оказывается никаких преимуществ перед остальными иудеями ни на эсхатологическом Суде, ни в Царстве Божьем, что также вступает в явное противоречие как с содержанием 4QpPs37, так и с данными других рукописей Мертвого моря. Наконец, судя по CD 1:7—8, 12—13, 2:5—12, 3:18—4:5, 19:33—20:34, 4QpPs37 1:18—2:9, 2:20, 3:3—4, 7—8, 11—13, 4:9—10, 13—19, 1QpHab 2:5—10, 5:5—6, 6:10—12, 7:1—2, 15—16, 9:16—10:14, 4Q416, 418, fr. 9, 1:11 (!) и ряду других текстов, спасутся далеко не все иудеи (если вообще спасение мыслилось общинниками возможным вне рамок кумранско-есейского движения и «веры в Учителя праведности»; ср. *e. g.* 1QpHab 8:1—3, 4QpNah 3:3—8, 4QpPs37 2:2—19, 2:27—3:13, 4:10—12, 19—21, 4QFlor 1:19, 11QMelch 2:15—25, CD 3:18—4:5, 19:33—20:34).

¹⁸⁰ См. *e. g.*: *Pešer Psalm 37...*, SS. 254; 268—269 и Anm. 194. Так же восстанавливает И. Д. Апусин (Тексты..., с. 261). Ср. восстановление А. ван дер Воуде: «...[Истолкование этого относится к избранныкам Бога]...»

И. Т.), которые перенесут время бедствия¹⁸¹ и спасутся от всех западной Велиала, и затем наслаются все унаследовавшие¹⁸² землю...» Во втором тексте мы читаем: «"...Благословенны[е Богом унаследуют] землю, а прокляты[е Им будут уничи]жены» (Пс. 37:11). Истолкование этого относится к общине бедных, для которых предназначено наследие всего мира (¹⁸³לכול ת[ב]ל¹⁸⁴ [אשר לה]ם)... Они унаследуют высокую гору Изра[илеву и вместе с] Его Святым (sc. Учителем праведности redivivus (?); ср. Дан. 9:24, Мк. 1:24, 6:20, Лк. 4:34, Деян. 3:14: 4:27, 30, 1 Ин. 2:20, Отк. 3:7, 6:10. — И. Т.) они будут наслаждаться (קִדְּשׁוּ יִתְעַנְּגוּ ¹⁸⁵[עַם]); ср. 4QpPs37 2:10. — И. Т.)¹⁸⁶. "А проклятые Им будут уничтожены" — это (жестокие) притеснители... [и не]честивцы из Израиля, которые будут уничтожены и истреблены навеки». Отметим также, что возможны и иные восстановления текста 11-й строки второй колонки Комментария на Псалом 37-й¹⁸⁷. Однако содержание Комментария, а также данные других рукописей Мертвого моря не оставляют никаких сомнений в том, что субъектом действий в рассматриваемом тексте 4QpPs37 4:10—12 являются члены Кумранской общины (ср., например: 4QpPs37 2:1—5, 9—11, 13—16, 22—23, 2:26—3:6, 3:8—11, 4:19—21, 1QpHab 5:3—6, 7:15—8:3, 10:3—11:2, 12:12—13:4, CD 1:7—8, 2:11—12, 3:18—4:4, 20:11—15, 19—20, 27—34). Следовательно, при интерпретации слова בחירו (4:12) как «Его избранные» получается тавтология, лишаящая текст смысла. С другой стороны, трудно предположить существование некоего движения, отличного от кумранско-ессей-

¹⁸¹ Так же понимает данную фразу И. Д. Амусин (Тексты..., сс. 258; 262, пр. 12; ср. сс. 265—266, пр. 34). Ср.: Stegemann, Der Pešer Psalm 37..., SS. 248, 258—259; Strugnell, Notes en marge du volume V..., pp. 212—213.

¹⁸² Чтение Дж. Страгнелла (Notes en marge du volume V..., p. 212).

¹⁸³ Восстановление Х. Штегеманна (Der Pešer Psalm 37..., SS. 252; 253, Anm. 87).

¹⁸⁴ Восстановление Дж. Страгнелла; ср. 4QpPs37 3:1. А. ван дер Воуде и А. Хаберманн восстанавливают: הַיִּירוּשָׁאִים (зд.: «(которые) унаследуют»).

¹⁸⁵ Ср. 4QpPs37 4:11—12.

¹⁸⁶ Ср. восстановление Дж. Страгнелла (Notes en marge du volume V..., p. 214).

¹⁸⁷ Например, вместо выражения «община бедных» могло быть написано любое другое из самообозначений кумранитов, встречающихся в 4QpPs37, именно: «община Его Избранника» (об этом самообозначении Кумранской общины см. ниже), «раскаившиеся в пустыне» или «исполняющие Учение» (4QpPs37 2:15, 23). Ср. 4QpPs37 2:26—3:2: «[«Знает Господь дни непорочных и наследие их пребудет вовеки...» (Пс. 37:18)... Истолкование этого относится к] раскаившимся в пустыне, которые проживут в течение тысячи поколений во спасе[ни]и (בִּישׁוּעָה); конъектура Дж. Страгнелла (Notes en marge du volume V..., p. 214). — И. Т.) и им предназначено все наследие человеческое (וְלָהֶם כּוֹל נַחֲלַת אָדָם) и потомкам их навеки».

ского, участники которого, по представлениям кумранитов, должны были «возрадоваться» «в наследии Истины» «вместе с» ними.

В связи с приведенной трактовкой текста 4QpPs37 4:10—12 обращает на себя внимание уже упоминавшийся отрывок из Дамасского документа (CD) 20: 27—34, согласно которому в Конце дней правоверные кумраниты «услышат» и «будут внимать голосу Учителя праведности (ср. CD 3:18—4:4, 1QH 4:24—25 (!), *Ин.* 5:24—29 (!); ср. также *1 Ен.* 48:4—10, 62:7—8 (!) — *И. Т.*)... возликуют и возрадуются (שִׂישׁוּ וְשִׂמְחוּ)... и превозмогут всех сынов мира... и узрят Его Спасение...» (ср. CD 14:18—19; 8:1—3 и 19:10—15 (!); 20:19—20; 11QMelch, *passim*; 4Q 416, 418, fr. 9, 1:8, 11 (!)). Параллели к 4QpPs37 4:10—12 мы находим и в ряде пассажей из *1 Ен.*, II, например, в тексте 45:4—5: «В тот День (*sc.* Эсхатон. — *И. Т.*) Я повелю Моему Избраннику жить среди... моих избранников... И Я преобразу землю и сделаю ее благословением... А грешников... Я истреблю с лица земли»; а также в отрывках 51:2—5 и 62:13—14, где говорится, что в Конце дней «праведники и избранники» будут «радоваться» и «наслаждаться», «есть и ложиться, и вставать во веки веков вместе с» «Избранником» Бога¹⁸⁸.

В Комментарий на Псалом 37-й (4QpPs37) Кумранская община дважды обозначается как כְּהִנֵּה בְּחִירָה (2:5, 3:5; так же в 4QpIsd, fr. 1, 3). Поскольку Учитель праведности (фигурирующий в 4QpPs37 также под обозначениями «Передающий Знание» (1:19), «Священник» (3:15), «Правед[ник]» (?) (4:8; ср. *Ис.* 53:11 и *Деян.* 3:14, 7:52, *1 Ин.* 2:1, *1 Пет.* 3:18), «Святой» (?) (3:11)) несколько раз упоминается в данном произведении в качестве лидера конгрегации, мы имеем достаточное основание для перевода упомянутого наименования как «община Его Избранника» (ср. *1 Ен.* 53:6: «...Праведник и Избранник повелит появиться дому своей общины»; «община» (!) «Праведника» — «Избранника» Бога упоминается также в *1 Ен.* 38:1—2 и 62:8). Показателен в этом отношении текст 4QpPs37 3:15—16, где говорится о «Священнике, Учителе праведности, которого [из]брал (! — *И. Т.*) Бог (¹⁸⁹ בְּחִירָה בְּרַא אֱלֹהִים]; ср. *Пс.* 78:70, 89:20—21, 105:26, *Ис.* 42:1,

¹⁸⁸ Цитируется по изданию: *Charles, Enoch...*, pp. 127, 141—142, 166.

¹⁸⁹ Конъектура П. Скехана и Дж. Страгнелла (см.: *Notes en marge du volume V...*, p. 215). См. также: *Brownlee, Midrash...*, p. 157; *Wacholder, Dawn...*, p. 137. Ср. 1QH 16:13.

Дж. Аллегро читает не בְּחִירָה, а בְּרַא (здесь: «повелел»; см.: *Qumrân Cave 4...*, p. 44).

43:10¹⁹⁰, 49:7, *Агг.* 2:23, *1 Ен.* 46:3¹⁹¹, 48:6—7, 62:7—8 (!) — *И. Т.*)... И Он утвердил его, чтобы строить Ему общину...»

В пользу чтения бѣhîrô свидетельствует, на наш взгляд, и текст Комментария на книгу Аввакума (1QpHab) 4:16—5:6: «..."[Господи], для суда Ты поставил его (תָּשַׁם); Твердыня, для наказания Ты предназначил его (יִסְדֹּר)..." (*Авв.* 1:12b). Истолкование этого слова: ...(стк. 4) в руку Своего Избранника (בֶּן בְּחִירָה) Бог отдаст Суд над всеми чужеземными народами; а когда они подвергнутся наказанию, будут (также) обвинены все нечестивцы Его народа (*ср.* нечестивцы из иудеев. — *И. Т.*), которые соблюдали Его заповеди только в бедственное для них время». В полустииши *Авв.* 1:12b, служащем в приведенном отрывке в качестве своеобразной «леммы», объектом действия является «народ» «халдеев»-вавилонян, опустошительное нашествие которых на «грешную» Иудею предсказывает пророк в последней четверти VII в. до н. э.¹⁹² Однако, в своем «истолковании» данного отрывка из сочинения Аввакума автор Комментария абстрагируется от реального содержания текста пророка, а также отходит и от последовательно осуществляемой им в своем произведении установки «истолковывать» стихи пророка, в которых говорится об агрессии вавилонян, как «относящиеся» («на самом деле») к нашествию на страну полчищ современных ему «кигтийев» (под которыми в 1QpHab подразумеваются, как было показано выше, римляне). Для нашего Комментатора в вышеприведенном полустииши *Авв.* 1:12b «говорится» вовсе не о внешних врагах иудеев, а об эсхатологическом Судии. Местоименные суффиксы 3-го л. ед. ч. м. р. в словах תָּשַׁם («Ты поставил его») и יִסְדֹּר («Ты предназначил его») из комментируемой «леммы» дают основание интерпретировать слово בְּחִירָה в 1QpHab 5:4 как «Его Избранник».

Образ «Избранника» Бога—Судии, с которым мы встречаемся в 1QpHab 5:4—6, возник, по-видимому, под влиянием текста *Ис.* 42:1: «Вот Раб Мой, которого Я поддерживаю, Избранник Мой (בְּחִירָה), к которому благоволит Моя Душа; возложу Дух Мой на него и он произведет над народами Суд (в 1QIs A: "свой Суд". — *И. Т.*)». (*Ср.* *Матф.* 12:18—21, где пассаж *Ис.* 42:1—4 рассматривается как относящийся к Иисусу; *ср.* также *Ис.* 11:4, *Матф.* 16:27,

¹⁹⁰ «Вы (*ср.* еврей. — *И. Т.*) — Мои свидетели, речение Господа, а также Раб Мой (*ср.* Мессия. — *И. Т.*), которого Я избрал (בְּחִירָה); *ср.* *Матф.* 12:18. — *И. Т.*)...»

¹⁹¹ «Это Сын человеческий ("Избранник" Бога. — *И. Т.*), который обладает праведностью... Господь духов избрал его...»

¹⁹² *Ср.*: *Eissfeldt, Einleitung...*, S. 570; *Амусин, Тексты...*, с. 141.

25:31—46, *Ин.* 5:22—24, 27, 30 и *1 Ен.* 69:27 (!).) Отметим также, что «Избранник» Бога выступает в качестве эсхатологического «Судии» людей всех эпох и народов в эфиопском Енохе, разд. II (46:4—8, 61:8—9, 62:1—2, 63:1—12, 69:27; ср. 41:9, 49:4, 55:4; ср. также *Завещания Левия* 18:2 и *Иуды* 11:1—5, 24:4—5; *Ин.* 5:22—30 (!)).

Обозначение רַבִּי встречается в Комментарий на книгу Аввакума еще один раз — в *1QpHab* 9:9—12, где говорится о «Не[че]стивом священнике» (I) (*ex hypothesi* Ионафана (I) Маккавее (см. выше, гл. II, 2, § 1)), «которого за вину (перед) Учителем праведности... Бог предал в ру[ки вра]гов его, дабы поразить его ударом, для уничтожения в горестях души за то, что он учинил нечестие над Его Избранником (רַבִּי)». Даже некоторые из тех исследователей, кто в других случаях интерпретируют רַבִּי как «Его избранники», полагают, что в данном тексте это обозначение следует рассматривать как синоним Учителя праведности и переводить — «Его избранник»¹⁹³. В пользу такого понимания приведенного отрывка свидетельствуют, как кажется, тексты *1QpHab* 11:4—6, где сообщается о том, что «Нечестивый священник преследовал Учителя праведности, чтобы поглотить его в пылу гнева своего, в доме его изгнания...» и *4QpPs37* 4:8, где говорится, что «Нечестивый [священник... сле[ди]л за [Учител]ем правед[ности (или: "Правед[ником]")] и искал], чтобы убить его...» Отметим также, что в Комментарий на Михея (*1QpMi*), fr. 8—10, 6—9 наименования «Учитель праведности» и רַבִּי («Его Избранник») фигурируют как синонимы.

В пользу идентификации Учителя праведности с «Избранником» Бога говорит, по нашему мнению, и текст Дамасского документа (CD) 20:13—17, где кумранский *Môreh* обозначен как שׁוֹפֵט — «Судия» (ср. *1QpHab* 5:4 (!); ср. также *1QH* 18:14, где Учитель интерпретирует тексты *Ис.* 52:7 и 61:1 как имеющие отношение лично к нему, и фрагменты Мидраша Мелхиседека (*11QMelch*) 2:4, 6, 9—19, 24—25 и Мессиянского апокалипсиса (*4Q521*), fr. 2 ii + 4, 1—12 (ср. fr. 7 + 5 ii), согласно которым оба данных пассажа из Исайи истолковывались в Кумране как относящиеся к «Мессии» — Спасителю праведных и эсхатологическому Судии, который «отмстит» нечестивцам всех народов «Судом Бога» (ср. *Лк.* 4:17—21, *Матф.* 11:5)).

Нам представляется, что все сказанное выше является достаточно точным основанием для отождествления «Избранника» Бога кум

¹⁹³ См., например: *Segert, Habakuk-Rolle...*, S. 576; *Fitzmyer, "Elect of God"* p. 366, n. 21; *Carmignac, Cothenet, Lignée, Textes...*, p. 120, n. 4; *Старкова, Памятник...*, сс. 45; 68, пр. 36.

ранских текстов с Учителем праведности, некогда возглавлявшим общину, одним из самообозначений членов которой было — «избранники Бога» (בְּחִירֵי אֱלֹהִים; 1QpHab 10:13, 4QpPs37 4:14 (?)). Параллели этому мы находим в эфиопском Енохе, разд. II (гл. 37—71), где «Избранник» Бога — Мессия предстает в качестве главы «праведных и святых» «избранных» Бога, а также в новозаветной литературе, где адепты Иисуса — «Избранника» Бога несколько раз названы «избранныками Бога» (ἐκλεκτοὶ θεοῦ; Рим. 8:33, Кол. 3:12, Тит. 1:1; см. также Матф. 24:31, Мк. 13:27, Лк. 18:7).

II

На наш взгляд, кумранско-ессейская концепция «Избранника» Бога получила свое окончательное выражение в псевдэпиграфической Книге притч (1 Ен., гл. 37—71). Здесь «Избранник» изображен как предсуществующий «Мессия» — «Сын человеческий» (48:2—3, 6, 62:7 (ср. 39:6—7, 40:5, 46:3, 70:1); ср. Дан. 7:13—14 (где изображен Мессия, «подобный сыну человеческому», пребывающий до времени с Богом на небесах) 4 Езд. 12:32, 13:52, 14:9; ср. также Завещание Моисея 1:14 (где Законодатель говорит о своем предсуществовании)), который в Конце дней воссядет на Троне Господа и в руку которого будет отдан Суд над всеми народами (62:5, 69:27; ср. 1QpHab 5:4 (!); ср. также: Иезекиил Трагик, Исход, 68—82 (!)); наказав нечестивцев, «Избранник» Бога будет жить вечно с «общиной святых и избранных» и «править всем» (62:6, 8; ср. Мессианский апокалипсис (4Q521), fr. 2 ii + 4, 1; 4QpPs37 4:10—12). В то же время, в 1 Ен. 48:7 и 62:7 автор Притч как бы «проговаривается», замечая, что еще до Эсхатона Всевышний «явил» Своего «Избранника» «праведным и избранным», «ибо он (sc. "Сын человеческий" — "Избранник". — И. Т.) блюдет жребий праведников, потому что они ненавидели и презрели этот мир неправедности и... все его деяния и пути ради Господа духов; и они спасены во имя него (ср. 1QpHab 8:1—3 (!). — И. Т.)...»¹⁹⁴ (Ср. 4QpPs37 4:1—12: «...Истолкование этого (sc. Пс. 37:24. — И. Т.) относится к... Учителю [праведности], которого [из]брал Бог, чтобы явиться (?) (תָּמַל) ... и Он утвердил его, чтобы строить Ему общину...») Упоминание в 1 Ен., разд. II об историческом «явлении» «Сына человеческого» — «Избранника» Бога группе праведников позволяет, как

¹⁹⁴ Цит. по: Charles, Enoch..., p. 134f.

нам кажется, с большой долей вероятности отождествить эту фигуру с кумранским Учителем.

III

Термин **בְּחִיר** («Избранник») встречается также в крохотном папирусном арамейском фрагменте 4Q ar P (4Q558) в следующем контексте: "...תְּמִינִיָּא לְבְּחִיר וְהָא..." («...восьмой — для Избранника, и вот...»). По мнению Ж. Старки¹⁹⁵, под «Избранником» в данном пассаже может подразумеваться царь Давид, *восьмой* сын Иессея (см. *1 Сам.* 16:10—13). На наш взгляд, в свете только что приведенных кумранских текстов об «Избраннике» Бога можно предположить, что и в 4Q ar P под наименованием **בְּחִיר** имеется в виду Учитель праведности. Если это действительно так, то под порядковым числительным **תְּמִינִיָּא** (м. р.) здесь может подразумеваться «*восьмой*» юбилей (**יִיבֹל**; м. р.) после 519—516 гг. до н. э., (когда был восстановлен Храм и Иисус, сын Иоседеков, начал функционировать в качестве первосвященника), начало которого, согласно *Зав. Левия*, гл. 18, совпадает с началом деятельности (ок. 176 г. до н. э.) Нового Священника — *ex hypothesi* кумранского Учителя (см. выше, гл. II, 1, § 1, VI)¹⁹⁶. Отметим также, что в следующей строке фрагмента 4Q ar P сохранились такие слова: "...לְכֶן אֲשַׁלַּח לְאֵלֶיהָ קָדְ[ם]" («...Я пошлю вам (или: "поэтому". — *И. Т.*) Илию преж[де]...»). В свете данного пассажа (являющегося арамейским парафразом *Мал.* 3:23 [4:5]; ср. *Мал.* 3:1, *Сир.* 48:10) можно предположить, что на определенном историческом этапе кумраниты стали отождествлять предшественника Учителя праведности — Мужа/Вразумляющего с возвратившимся на землю Илией. (Ср. тексты *Матф.* 11:14, 17:10—13, *Мк.* 9:11—13 (ср. *Лк.* 1:17 и др.), согласно которым Иисус (Мессия-Царь и пророк, подобный Моисею) отождествил Иоанна Крестителя с Илией, хотя тот себя пророком-предтечей не считал (см. *Ин.* 1:21; ср.: *Иосиф*, Древности, XVIII, 116—119).)

¹⁹⁵ Étapes..., p. 498.

¹⁹⁶ Ср. также: *Мих.* 5:4 и *В. Т. Сукка*, 52b, где говорится о *восьми* «вождях человеческих» (**נְסִיכֵי אָדָם**).

I

Еще одним кумранским сочинением, в котором упоминается «Избранник Бога» является т. н. Мессиянский арамейский текст (4QMess ar), созданный в форме гороскопа Мессии¹⁹⁷. Во фрагментах первых трех сохранившихся строк данного произведения содержится описание физиологических особенностей новорожденного «Избранника»-Мессии (вплоть до формы и расположения маленьких родимых пятен и цвета волос («рыжие»)¹⁹⁸; ср. 1 Сам. 16 :12, 17:42, где сказано, что волосы юного Давида были рыжие). Далее в тексте говорится, что «в юности он будет...[как чело]век, чуждый знанию [до] времени, когда он познает три Книги (*ex hypothesi* кумранскую Тору, Тору Моисея и Книгу пророков (см. выше, гл. II, 1, § 2). — И. Т.). [Тог]да он приобретет мудрость и знание» и «будет получать видения (רוֹזֵן; 1:4—6). «...И в старости с ним будет совет и благоразумие; [он] познает секреты человека, и его мудрость снизойдет на все народы; он будет знать тайны всех живущих (רִזֵּי כֹל חַיִּי). [В]се их злоумышления против него обратятся в ничто; а противодействие всех живущих будет велико. [Но] его [за]мыслы [осуществятся], потому что он Избранник Бога (בְּחִיר אֱלֹהִים), порождение Его (מֹלֶדֶת) и Дух Его Дыхания (רוּחַ נְשְׁמוֹת)... его [за]мыслы — для вечности (1:7—11)...»¹⁹⁹ Итак, согласно данному произведению, «Избранник Бога» рассматривался кумранитами в качестве духовного Сына Всевышнего. (Ср. 4QMess ar 1:7, где упоминаются его *земной* отец (אֲבוֹתִי) и его предки (אֲבוֹתַי).) С кем же отождествлялась сектантами эта фигура? Нам представляется, что возможны следующие два ответа на данный вопрос. (1) Мессиянский арамейский текст (4QMess ar) первоначально (вероятно, еще при жизни Учителя) создавался как гороскоп будущего светского Мессии (ср. 1QSa 2:11—12, 4QFlor 1:11 (о кумранской концепции Мессии-Царя (Князя) как духовного Сына

¹⁹⁷ См. e. g.: Starcky, *Étapes...*, pp. 502—504; Vermès, *Scrolls...*, pp. 268—270.

¹⁹⁸ См. e. g.: J. Carmignac, *Les horoscopes de Qumrân*, RQ 18 (1965), pp. 210f., 216f.; Vermès, *Scrolls...*, p. 270; García Martínez, *Apocalyptic...*, pp. 4—6. Ср., однако: Fitzmyer, "Elect of God"..., pp. 357, 359, 360f.

¹⁹⁹ В данном пассаже, как кажется, можно усмотреть зачатки тринитаристской концепции: Бог-Отец — Избранник-Мессия (Сын Божий—Сын человеческий) — Святой Дух Божий (тождественный с Избранником-Мессией (!)).

Божьего см. выше, гл. III, 5)), но в дальнейшем его содержание стало экстраполироваться на Учителя праведности — «Избранника Бога». (2) QMess ar с самого начала составлялся для Учителя и в ряде своих основных положений является, так сказать, гороскопом *ex eventu*²⁰⁰. В пользу последнего предположения говорят, как кажется, указания на конкретные физиологические особенности «Избранника Бога» (ср. гороскопы, составленные для отдельных членов Кумранской общины: 4Q186, 4Q561 (!)) и упоминание о получении им «видений» и «знания тайн» (ср. созданные Учителем Благодарственные гимны (QH, *passim*); об особенностях пророческой благодати Учителя праведности см. выше, гл. II, 1, § 1). В связи с данной гипотезой отметим также, что, судя по тексту 1QH 9:30—36 (Гимн № 14), Учитель рассматривал Бога в качестве своего духовного небесного Отца. Это явствует, на наш взгляд, из следующих его слов, обращенных к Всевышнему: «...И Ты восхитил меня, (возложив на меня) Свой Святой Дух (см. также 1QH 7:6—7, 13:18—19, 14:25, 17:26, 18:11—14, CD 2:12—13. — И. Т.); ...и до старости Ты поддерживаешь меня; ибо мой отец не признал меня, и моя мать оставила меня на Тебя, ибо Ты Отец (בִּנְיָ) всем [сынам] Твоей Истины (ср. *e. g.* Втор. 32:6, Ис. 63:16, Иер. 31:9, Премудр. Сол. 18:13, Зав. Левия 18:8, 12—13, Юб. 1:24—25, Ин. 1:12—13, 2 Кор. 6:18. — И. Т.)...» (Ср. 4QTestimonia, 14—17, где относительно жреческого Мессии (*ex hypothesi* Учителя) сказано, что он «говорит своему отцу и своей матери: "я не знаю тебя", братьев своих не признает...» (ср. Втор. 33:9; ср. также Матф. 12: 46—50, Мк. 3: 33—35, Лк. 8: 19—21; Евр. 7:3 и Енифаний, Панарион, LV, 7, 1).) Упомянем также, что, как мы попытались показать выше, одно из наименований Учителя — ²⁰¹ יְהוֹשִׁעַ (CD 20:1, 14, 32) — возникло под непосредственным влиянием текста Зах. 12:10, в котором оно употреблено в значении «единородный (сын)». (Ср. Зав. Вениами-

²⁰⁰ Большинство исследователей отождествляют упоминаемого в тексте 4QMess ar «Избранника Бога» с Ноем (см. *e. g.* Fitzmyer, "Elect of God"..., p. 371; Grelot, Hénoch..., p. 493—496; Milik, Enoch..., p. 56; *idem*, Écrits préesséniens..., pp. 94f.; Garcia Martínez, Apocalyptic..., p. 1—44). А. Како идентифицирует эту фигуру с Енохом *redivivus* (4QMess ar..., p. 155), а И. Гринфильд — с Мелхиседеком (Prolegomenon to: Odeberg, 3 Enoch..., p. XXI).

²⁰¹ Ср. наименование одной из упоминаемых в раввинистической литературе религиозных сект — יְהוֹשִׁעַ (= אֲנֹשִׁי הָיִיד (=люди Единственного)) CD 20:32 (?). В В. Т. Таанит, 10а יְהוֹשִׁעַ отождествляются с רַבָּנִן (= кумранские רַבִּים («старшие», «учители»)) (?). Ср.: Lehmann, Talmudic Material..., p. 398. В пользу отождествления יְהוֹשִׁעַ с кумранитами высказывается Х. Фокс, считая это наименование производным от кумранского יָחַד («единство», «община»). (Устное сообщение.)

на 9:2—5, где говорится, что «Всевышний пошлет Свое спасение через посещение Единородного пророка (μονογενοῦς προφήτου; v. l. μονογενοῦς υἱοῦ αὐτοῦ ("Своего единородного Сына"); т. е. Учителя праведности (?) (ср. 1QpHab 8:1—3). — И. Т.)... и он будет поднят на дерево (т. е. распят. — И. Т.)... и он взойдет из Гадеса (= евр. Шелол. — И. Т.)... на небеса (ср. 1QH 3:19—23 (!) — И. Т.)... унижен он будет на земле (ср. Ис. 52:13—53:12. — И. Т.)... и славен на небесах».)

Особое внимание хотелось бы обратить на текст *Зав. Левия* 18:6—8, где «предвещается» о том, что на Нового Священника (*ex hypothesi* Учителя праведности) «снизойдет» из небесного «Храма Славы освящение вместе с гласом Отца (μετὰ φωνῆς πατρικῆς), как от Авраама к Исааку, и Слава Всевышнего будет провозглашена над ним, и Дух разумения и освящения почиет на нем... ибо он предаст величие Господа Его сынам²⁰² во Истине навеки». Отметим также текст *Зав. Левия* 4:2, в котором «предсказывается», что жреческий Мессия, «отделившись от нечестия», «станет Ему (т. е. Богу. — И. Т.) Сыном». (Ср. пассаж *Зав. Левия* 4:4, где говорится о будущем «Посещении» Господом язычников «в милосердии Своего Сына», и армянскую версию (α) *Зав. Левия* 4:5, где распятый жреческий Мессия назван «Сыном Божиим»; ср. также *Сир.* 23:1, 51:10 (сир.).)

Заметим также, что основные вехи «биографии» Избранника Бога, «зафиксированные» в Мессианском арамейском тексте, в целом совпадают с характеристиками, данными жреческому Мессии (отождествляемому нами с кумранским Учителем праведности) в арамейском варианте Завещания Левия (созданном, по-видимому, после гибели Учителя; см. выше, гл. II, 2, § 2). Так, из 4QAhA = 4QTestLevi^d, fr. 7, 1—6 мы узнаем, что жреческий Мессия «откроет глубин[ную тай]ну, которая не будет ему понятна» до того времени, «пока (не) откроют[ся] (ему) Книги мудро[сти] ([חכמ]ת[ו])» (вероятно, тождественные с «тремя Книгами» 4QMess ar 1:5). Он будет получать видения ([וִיזָה]; fr. 2 + (?) I, II, 9). «Его мудрость [будет велика]. И он искупит всех сынов своего поколения. Он будет послан ко всем сынам своего [поколения]. Его слово будет как слово Небес и его Учение будет в соответствии с Волей Бога. Его вечное солнце (שמש עולמא) будет (ярко) гореть. Огонь будет разожен во всех уголках земли; и над тьмой он будет (ярко) гореть. Тогда тьма исчезнет [с] земли, и глубокая тьма — из пустыни (букв. "сухой зем-

²⁰² Ср. е. г. Втор. 14:1—2; М. Авот, III, 19.

ли". — И. Т.). Они скажут много слов против него; и будет много [лж]и. Они будут сочинять истории о нем и скажут много позорных вещей о нем. Он перевернет (ת'פנ') свое злое поколение и будет [великая ярость]. Когда он появится, будет ложь и насилие, и народ будет блуждать [в] его дни, и будет смущен...» (fr. 9, I, 2—7; ср. греческое Завещание Левия, 18). Те, кто не примут участия в его распятии, «возрадуются в Вечном Свете» и не попадут в число тех, кто ненавидим Богом (fr. 24, I—II, 4—6).

В связи с приведенными текстами обращает на себя внимание фрагмент Премудростей Соломона 2:12—20, где говорится о «Праведнике» (ὁ δίκαιος), «укорявшем» нечестивцев «в грехах против Закона», «удалившемся от путей» их, провозгласившем себя «Сыном Бога» (υἱὸς θεοῦ (2: 18); см. также 2:16: «...он тщеславно заявляет, что его Отец — Бог» (ср. 1QH 9:30—35 !))²⁰³, «испытанном» «оскорблением и мучением» и «осужденном» («на позорную смерть» (θανάτῳ ἁσχύμονι; т. е. на распятие (?) — И. Т.)). (Судя по тексту 2:21—3:9, дух «Праведника» был восхищен на небеса (ср. 5:15—16).) В свете того, что нам известно о кумранском Учителе можно предположить, что именно он подразумевается в Премудростях (созданных, скорее всего, в последней трети II в. до н. э.²⁰⁴) под наименованием «Праведник»²⁰⁵.

Если верно наше предположение о том, что Учитель праведности провозгласил себя Сыном Божиим, то это позволяет, как кажется, выявить одну из причин его осуждения на смерть именно через распятие. Так, согласно упоминавшимся уже текстам *Ин.* 18:31—32, 19:6—7, 15—16, у иудеев был «закон» (νόμος), по которому Иисус должен был быть распят, «потому что он сделал себя Сыном Божиим»²⁰⁶ (ср. *Мк.* 14:61—64, *Гал.* 3:13 (!); ср. также 11QT 64:6—13, 4QDe, fr. 9, 2:11—15; см. также выше, гл. II, 2, § 2, I). Не исключена возможность, что и кумранский Учитель мог быть обвинен в том же богохульстве и приговорен по данному «закону» к аналогичной смертной казни.

В качестве параллели к кумранскому представлению об Учителе праведности-Избраннике как духовном Сыне небесного Отца,

²⁰³ Ср.: *Премудр. Сол.* 5:1—5.

²⁰⁴ Ср.: *Charles, Pseudepigrapha...*, vol. II, pp. 520f.

²⁰⁵ Еще до опубликования текстов 4QAha = 4QTestLevi^d, 4QMess ar и 4Q246 М. Филоненко усматривал в *Премудр. Сол.* 2:12—20 намек на Учителя праведности См.: *Le Maître de Justice et la sagesse de Salomon*, ThZ 14 (1958), pp. 81—88.

²⁰⁶ Подробнее о данной интерпретации *Ин.* 18:31—32, 19:6—7, 15—16 см.: *Betz, Temple Scroll...*, QCh 1 (1990), pp. 21—24; *idem, Temple Scroll...*, QM 2 (1993), pp. 101—104.

укажем на текст «Панариона», XXX, 16, 3, где Епифаний сообщает, что, по мнению членов иудеохристианской секты эбионитов, Иисус «был порожден от семени человеческого и избран, и, таким образом, назван Сыном Бога по избранику», после того как на него ниспел Дух Божий (ср. 4QMess ar 1:10 (!)) во время крещения в Иордане. (Ср. также: Панарион, XXVIII, 1, 5; XXX, 3, 6; *Ипполит*, *Опровержение всех ересей*, VIII, 34, 1; *Евсевий*, *Церковная история*, III, 27; *Иероним*, *Комментарий на Ис.* 11:2; *Пистис София*, 129; см. также выше, гл. III, 4, III). В тот же момент он стал также и Мессией. (Ср.: Панарион, XXVIII, 1, 5 и XXX, 3, 6, где «Святой Дух» отождествляется с «Христом»²⁰⁷). (Ср. также *Рим.* 1:3—4, *Деян.* 2:36).

II

Продолжая параллели между кумранскими и раннехристианскими текстами, укажем также на рукопись 4Q246 = 4QpsDan^d (Псевдо-Даниил) — т. н. Текст Сына Божьего, ряд фраз из которого почти дословно совпадает со знаменитым благовещением архангела Гавриила Деве Марии относительно того, кем будет ее сын Иисус (*Лк.* 1:32—33, 35: «Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего; и даст ему Господь Бог престол Давида, отца его. И он будет царствовать над домом Иакова веки, и Царству его не будет конца... Рождаемое (тобой) Святое наречется Сыном Божиим»; ср. также апокрифическое *Протоевангелие Иакова*, XI). В тексте 4Q246 Псевдо-Даниил пророчествует о Мессии следующее «...[Он] будет велик на земле, ...и все будут служить [ему. Он будет назван Сыном Великого [Бога], и *Его* именем он будет наречен (בְּשֵׁם יְחִנֵּה) (или: "и Его именем он наречет себя"); т. е. он будет наречен (или наречет себя) "Богом" (!). — *И. Т.*). Он будет называться Сыном Бога (בְּרַדִּי אֱלֹהִים), и они назовут его Сыном Всевышнего (בְּרַדִּי עֲלִיּוֹן)... его Царство будет Вечным Царством, и он будет праведен во всех своих путях. Он будет су[дить] землю праведностью, и все будут творить мир. Меч исчезнет с (лица) земли и все страны ему (*ср.* Сыну Бога. — *И. Т.*) поклонятся. С помощью Великого Бога он проведет войну, и Он отдаст все народы в его руку; всех их Он бросит перед ним. Его (*ср.* Сына Бога. — *И. Т.*) правление (или: "господство". —

²⁰⁷ Ср. 4QMess ar 1:10, где «Избранник Бога» — Мессия отождествляется с Духом Божиим.

И. Т.) будет вечным правлением (שלטן עלם)...» (1:7—2:9)²⁰⁸. (Ср. *Зав. Иосифа* 19:12 (!); *Дан.* 7:13—14). Не исключена возможность, что данное произведение было создано при жизни Учителя праведности, и первоначально под «Сыном Божиим» здесь подразумевался Мессия-Царь (Князь)²⁰⁹ (ср. 1QSa 2:11—12, 4QFlor 1:11; ср. также *Пс.* 2:7, 89:27, 2 *Сам.* 7:14, 1 *Хр.* 17:13 (ср. *Евр.* 1:5, 5:5)), который, кроме прочего, освободит Иудею от селевкидского владычества (ср. 4Q246 1:6ff.; см. также выше, гл. II, 1, § 5). По смерти же Учителя, когда он стал отождествляться общинниками со жреческим и светским Мессией, содержание данного текста (наряду с *Дан.* 7:13—14 и 9:24—27), вероятно, было экстраполировано на него. С другой стороны, с учетом того факта, что Учитель *redivivus* отождествлялся сектантами с Мессией кн. Даниила 9:24—27²¹⁰ (см. выше), можно допустить, что кумранский Псевдо-Даниил (писавший, скорее всего, позднее «канонического» Даниила) с самого начала имел в виду מְרִיכָה הַצֶּדֶק. (Ср. *Зав. Левия* 4:2, 4, 18:2—14 (!).)

²⁰⁸ Ср. Филон, О жизни Моисея, I, 290: «И выйдет из тебя (ср. еврейская армия. — И. Т.) однажды Муж, и он будет править над многими народами, и его расширяющееся каждый день царство высоко вознесется».

²⁰⁹ См. также: O. Betz, Was wissen wir von Jesus? Zürich 1991, S. 129; *idem* und Riesner, Jesus..., SS. 115—118; É. Puech, Fragment d'une Apocalypse en Araméen (4Q246 = pseudo-Dan⁴) et le "Royaume de Dieu", RB 99 (1992), pp. 98—131; ср.: Fitzmyer, Contribution..., pp. 91—93, 106; *idem*, Scrolls..., pp. 167f. По мнению Д. Флюссера под «Сыном Бога» в 4Q246 подразумевается Антихрист [ср. 2 *Фесс.* 2:1—12, *Отк.* 11—13, *Вознесение Исайи* 4:2—16, *Дидaxe* 16:4, *Оракул Гистасна* (частично сохранился в «Божественных установлениях»), VII, 17, 2—4] (см.: The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran [in:] *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 207—213). Ж. Т. Милик отождествляет эту фигуру с Александром Баласом, сыном Антиоха IV Епифана (см.: Fitzmyer, Contribution..., *passim*; Garsia Martínez, Apocalyptic..., pp. 168f.). (В этой связи заметим, что Э. Пёйс допускает, что в 4Q246 может быть скрыт намек на самого Антиоха IV (*ibidem*).) Ф. Гарсия Мартинес же полагает, что «Сын Бога» в 4Q246 «может быть идентифицирован с Мелхиседеком, Михаилом, Князем Света и т. д. — имена, обозначающие одну и ту же сущность в кумранских писаниях (? — И. Т.)» (Apocalyptic..., pp. 172ff.).

²¹⁰ Ср. также *Дан.* 7:13—14 и 4QM^a (4Q491), fr. 11, 1, 1QH 3:19—23. См. также *там же*, гл. III, 6, § 5.

I

О Мелхиседеке (букв. «мой царь — праведность», «царь праведности», «праведный царь») идет речь в кумранских текстах Мидраш Мелхиседека (11QMelch), Песни субботнего всесождения (4Q401 (4QShir Shabb^b)) и Завещание Амрама (4Q'Amram^b (?)). Прежде чем перейти к рассмотрению соответствующих фрагментов из данных произведений, хотелось бы кратко остановиться на тех сведениях о Мелхиседеке, которые содержатся в Библии, еврейских сочинениях эпохи эллинизма и римского господства в Иудее и раннехристианской литературе. В *Быт.* 14:18—20 рассказывается о том, как Аврам (Авраам), участвовавший в разгроме коалиции царей, возглавлявшейся Кедорлаомером, «царем Еламским», был встречен Мелхиседеком, царем Салима (Иерусалима) и священником Бога Всевышнего (т. е. личностью, объединявшей функции светского и жреческого помазанников), который вынес ему хлеб и вино и благословил его и Бога Всевышнего; Аврам же, в свою очередь, отдал Мелхиседеку «десятую часть из всего» (ср. из трофеев). (Ср. 1QGen Арос 22:14—17; *Иосиф*, Древности, I, 180—181.) Иосиф Флавий в «Иудейской войне» (VI, 438) замечает, что Мелхиседек был «праведным царем» (βασιλεὺς δίκαιος), и «в силу этого он первый стал священником Бога, первый построил святилище, назвал город, прежде именовавшийся Салимом, Иерусалимом». В интронизационном оракуле, вероятно, сочиненном для Давида пророком Натаном²¹¹ и зафиксированном в *Пс.* 110, имя царя Салима упоминается в следующем контексте: «Поклялся Господь и не раскается, ты (т. е. Давид (?)) — И. Т.) священник вовек по чину Мелхиседека» (стих 4).

В 23-й главе Уваровского списка славянского Еноха²¹² (краткая редакция т. н. 2 (Славянского) Еноха (Секреты Еноха), являющаяся, по-видимому, переводом недошедшего до нас средневеково-

²¹¹ См., например: *A. Bentzen*, Zur Geschichte der Šadoqiden, ZAW 10 (51) (1933), H. 2, SS. 173—176; *J. W. Bowker*, Psalm CX, VT 17 (1967), pp. 31—41. Ср.: *Eissfeldt*, Einleitung..., SS. 138—139, 279, 993. Ряд исследователей полагают, что *Пс.* 110 был написан для Хасмонея Симона. См., например: *Charles*, Pseudepigrapha..., vol. II, p. 61.

²¹² См.: *М. И. Соколов*, Славянская книга Еноха Праведного: Тексты, латинский перевод и исследования. Москва, 1910 (в частности, сс. 127—130); *A. Vaillant*, Le livre de secrets d'Hénoch: Texte slave et traduction française, Paris 1952, pp. 74—84 (Уваровский список). См. также: *La Bible. Écrits intertestamentaires. Livre des secrets d'Hénoch*. Par *A. Vaillant* et *M. Philonenko*, Paris 1987, pp. 1218—1223.

го еврейского списка, восходящего к ессеиско-кумранскому оригиналу²¹³) рассказывается о чудесном рождении Мелхиседека. Еще до Потопа он был непорочно зачат *от Бога* Софонимой, женой Нира, Ноева брата. (Ср.: Филон, О херувимах, 43—44 (!); ср. также 1QGen Apoc 2:1.) По рождении Мелхиседека Господь сообщает Ниру в ночном видении, что чудо-мальчик будет вскоре взят архангелом Михаилом на небеса, а после Потопа будет «явлен» миру и «станет главой священников (т. е. первосвященником. — И. Т.) в народе» Божиим «вовек» и «будет превращен» Им «в великий род, который благословляет» Его (по-видимому, имеются в виду первосвященники садокидской линии); т. е., иными словами, автор как бы хочет сказать, что Мелхиседек (точнее, его дух) будет воплощаться во всех послепотопных первосвященниках, включая Первосвященника Конца дней²¹⁴. (Об иудейской концепции перевоплощения душ праведников см. e. g.: Иосиф, Война, II, 163, III, 374; *idem*, Древности, XVIII, 14; *idem*, Против Апиона, II, 218; ср. также Премудр. Сол. 8:19—20 и 15:8 (где речь идет о предсуществовании человеческого духа), Завещание Моисея 1:14, Дан. 7:13—14 (ср. Мих. 5:1, где говорится, что «происхождение» будущего идеального Правителя Израиля «издревле (עתיק), от дней вечности (ימי עולם)».) В связи с доктриной о непорочном зачатии Мелхиседека упомянем, что в Завещании Иосифа 19:8 говорится о рождении жреческого Мессии (см. 19:11; см. также армянскую версию) из колена Левия (= «Агнец» — *ex hypothesi* Учитель праведности; см. выше, гл. II, 1, § 1, VI) от «девственницы» (παρθένος)²¹⁵. (Onus probandi лежит на тех, кто считает фразу о «девственнице» христологической интер-

²¹³ См.: Мещерский, Следы..., сс. 130—147; *idem*, К истории текста славянской книги Еноха (Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе) ВВ 24(1964), сс. 91—108; *idem*, К вопросу об источниках славянской книги Еноха, КСИНА 86 (1965), сс. 72—78; *idem*, Апокрифы в древней славяно-русской письменности (ветхозаветные апокрифы) [в:] Методические рекомендации по описанию славянорусских рукописей для Сводного каталога русских рукописей, хранящихся в СССР, вып. 2, ч. I, Москва, 1976, сс. 181—210; *idem*, Les Apocryphes de l'Ancien Testament dans la littérature slave ancienne, ВЕК 2(1989), pp. 47—64; A. Kahana, Hassefarim ha-ḥiṣonim, Tel-Aviv 1959, vol. I, pp. 103f. (иврит). См. также: Амусин, Тексты..., сс. 296f.; M. Delcor, Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews, JSJ 2 (1971), pp. 127—130; B. A. Pearson, Nag Hammadi Codices IX and X, Leiden 1981, p. 30.

²¹⁴ Ср.: Pearson, Nag Hammadi..., p. 30.

²¹⁵ Поскольку наряду с «Агнцем» — жреческим Мессией в Зав. Иосифа 19:11 упомянут также «Лев» — светский Мессия из колена Иуды (ср. Быт. 49:9—10), указание на происхождение «девственницы» из колена Иуды, присутствующее в двух греческих и славянской версиях (но отсутствующее в армянской), следует считать позднейшим христианским добавлением.

поляцией; ср. *Ис.* 7:14 (Септуагинта): «Се, дева (ἡ παρθένος) во чреве примет, и родит сына, и нарекут ему имя: Еммануил» (*Матф.* 1:23: «...что значит: с нами Бог»)).

Филон Александрийский в своем сочинении «Аллегорическое истолкование», III, 26, комментируя *Быт.* 14:18, рассматривает Мелхиседека как воплощенный Логос. В этой связи заметим, что в концепции Филона Логос (точнее, Λόγος προφορικός, т. е. Бог по Его откровению и действительности во вне (κατὰ τὸ λέγεσθαι), Deus in concreto) фигурирует как «Первородный Сын Бога» (πρωτόγονος υἱὸς τοῦ θεοῦ), «Человек Бога», «Соправитель Бога» (ἑταίρος τοῦ θεοῦ), «Пастырь мира» (ποιμήν τοῦ κόσμου), «Орудие» (ὄργανον) Божие, «Кормчий» (κυβερνήτης, πηδαλιούχος), «Первосвященник мира» (ἀρχιερεὺς τοῦ κόσμου), «второй Бог» (δεύτερος θεός) и даже как «Бог» (θεός). (См., например: О творении, I, 16; Аллегорическое истолкование, I, 132, 248, 274, 300; О неизменности Бога, II, 402; О странствовании Авраама, III, 410—412, 436; О снах, V, 182—184; О смешении языков, III, 342, 374—376; Об изменении имен, IV, 310; О пьянстве, III, 172; О наслаждении, III, 20.) «Воплощаясь» в «истинного человека», Логос становится «некоторою среднею божественною природою, высшею, чем человеческая, и низшею, чем божественная, будучи ни рожден как человек, ни нерожден как Бог, но являясь серединою, касающеюся обеих их природ и соединяющею их в себе», «началом и источником мудрости (ἀρχὴ καὶ πηγὴ τῆς σοφίας; ср. концепцию "Мудрости" ("Премудрости") (מחכּה (תחכּה), σοφία) в Притчах и Премудростях Соломоновых²¹⁶. — И. Т.) и доброй деятельности», «истинным Первосвященником Бога», «ходатаем» (παράκλητος) и «Посредником» (μεσίτης), молящимся перед Отцом своим за страждущий род человеческий, «искупителем» и «спасителем» (σωτήρ) человечества, благодаря связи с которым дух единственно и удостаивается трансцендентного существования. (См.: Аллегорическое истолкование, I, 136—138, 150, 172, 190, 206, 272; О смешении языков, III, 380—382; О странствовании Авраама, III, 444, 448; О жизни Моисея, 672; О снах, V, 16.) В связи с обозначением Логоса как θεός («Бог») обращает на себя внимание текст трактата «О снах», V, 102—104, где Филон, комментируя *Быт.* 3:3, замечает, что «Священное Писание (зд. имеется в виду Септуагинта. — И. Т.)... истинного Бога (ἀληθεῖα (θεός); ср. "Верховного Отца", "Сущего". — И. Т.) обозначает с помощью (определенного) члена (διὰ τοῦ ἄρθρου)» — ὁ θεός, «а Бога в иносказательном смысле» (ἐν

²¹⁶ Ср. также 11QPs^a Sirach, *Cup.* 51:13ff., 11QPs^a, col. 18 (Псалом 154).

καταχρήσει), т. е. Логос Божий, обозначает без такового, просто как θεός. На наш взгляд, не исключена возможность того, что данная идея Филона оказала влияние на знаменитое начало Евангелия по (от) Иоанну(а): Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (= Христос до воплощения. — И. Т.), καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν (= Бог-Отец. — И. Т.), καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος²¹⁷ («В начале было Слово (Логос), и Слово было с Богом, и Слово было Бог»)²¹⁸. Заметим также, что в свете идеи Филона о воплощении Логоса в Мелхиседеке можно попытаться истолковать приписываемую в *Ин.* 8:56—58 Иисусу-«Слову» загадочную фразу относительно того, что он «есть» «прежде нежели был Авраам», и что он виделся с Авраамом, и последний «возрадовался» этому. Возможно, в данном тексте скрыт намек на то, что «Слово», прежде чем «стать» Иисусом, воплощалось в Мелхиседеке. (Ср. *Быт.* 14:18—20 и *Евр.* 7:1—11 (!)). В этой связи укажем также на предположение Д. Р. Швартца, который, сопоставляя текст *Лк.* 1:76—79 (часть т. н. Благословения) и Мидраш Мелхиседека (11Q Melch), приходит к выводу, что Иоанн Креститель изображается в данном пассаже из Луки как предтеча Мелхиседека²¹⁹.

Сопоставлению Иисуса и Мелхиседека посвящена значительная часть новозаветного Послания к евреям. Как замечает И. Д. Амузин, «основная мысль автора (этого Послания. — И. Т.) сводится к тому — и это объявляется сутью и "началом учения Христова" (τὸν τῆς ἀρχῆς Χριστοῦ λόγον. — VI, 1), — что выполнение миссии, предназначенной Иисусу, было связано с его воплощением в Мелхисе-

²¹⁷ Об иных объяснениях отсутствия определенного члена при слове θεός (= ὁ λόγος) в *Ин.* 1:1, см., например: R. E. Brown, *The Gospel according to John*, New York 1966 (The Anchor Bible), vol. I, pp. 5, 23—25.

Ср.: *Ориген*, Комментарии на Иоанна, II, 1ff.

²¹⁸ В связи с вопросом о возможном влиянии идей Филона Александрийского на автора Евангелия по Иоанну обращают на себя внимание, кроме прочего, и тексты *Ин.* 5:19—20, 8:38, где Иисус говорит: «...Сын ничего не может творить сам от себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит так же. Ибо Отец любит Сына и показывает ему все, что творит Сам; и покажет ему дела больше сих... Я говорю то, что видел у Отца моего...» В свете филоновской концепции Логоса данные пассажи могут быть интерпретированы следующим образом. Иисус — Выказанный Логос («Слово») видит в Разуме — Внутреннем Логосе Верховного Отца творимые Им идеи (греч. слово *idéa* («внешний вид», «внешность», «наружность»; «видимость»; «вид», «род», «класс»; «идея», «идеальное начало», «основание», «принцип») восходит к глаголу εἶδω («видеть», «созерцать», «смотреть»), которые будут реализованы в мироздании и, в частности, «воплощены» на земле.

²¹⁹ On Quirinus, John the Baptist, the Benedictus, Melchizedek, Qumran and Ephraim. RQ 49—52 (1988), pp. 635—646.

дека»²²⁰. Автор данного произведения старается также убедить своих адресатов (вероятно, иудеохристиан из бывших ессеев; см. также выше, гл. I, II; гл. II, 3, II) в том, что Иисус, хотя он и «воссиял из колена Иуды», принеся в жертву самого себя и войдя в небесный Храм, «стал Первосвященником вовек по чину Мелхиседека» (ср. *Пс.* 110:4). Особый интерес для нас представляет следующая характеристика, данная Мелхиседеку в *Евр.* 7:3: «Без отца, без матери, без родословия, (не имеющий) ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Бога (*ἁφομοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*; или: "(будучи) создан подобным Сыну Бога". — *И. Т.*), пребывает Священником (на)всегда (или: "постоянно". — *И. Т.*)»²²¹.

В связи с текстом *Евр.* 7:3 отметим, что в раннехристианском гностическом коптском (перевод с греческого) трактате «Мелхиседек» (Наг Хаммади IX, 1) эта личность, пребывающая до времени на небесах, прямо отождествляется с Иисусом Христом, Сыном Божиим²²². Автор данного трактата изображает Мелхиседека в качестве «истинного Первосвященника Бога» и «Святого воина», т. е. как жреческого и светского Мессию, который будет явлен миру (в третий раз!) в Конце дней.

Любопытная характеристика Мелхиседека сохранилась в сочинении «Панарион», Ересь LV, где Епифаний описывает иудейскую гностическую секту мелхиседекиан (по-видимому, проессейскую или даже основанную ессеями²²³), которые рассматривали своего эпони́ма в качестве Святого Духа, Сына Божьего, «превос-

²²⁰ Новый эсхатологический текст из Кумрана (11QMelchisedek), ВДИ 3 (1967), с. 54; см. также: *Тексты...*, с. 292.

²²¹ «Существующее всегда» принципиально отлично от «вечного» как потенциально бесконечное от актуально бесконечного. (См.: *П. П. Гайденко*, Понятие времени в античной философии [в:] *Культура и искусство античного мира*, Москва 1980, с. 315).

Судя по *Евр.* 7:3, Мелхиседек, подобно Сыну Бога, был сотворен до создания «ола́ма» (потока времени), и в этом смысле он не имеет «начала дней», т. е. начала во времени, и потому существовал «всегда», ибо «всегда» есть неограниченное время.

Ср. *Ин.* 8:25.

²²² См. также: *Pearson, Nag Hammadi...*, pp. 28—35.

²²³ Ср., например: *M. Friedlaender, La secte de Melchisédech et l'Épître aux Hébreux*, REJ 5 (1882), pp. 1—26, 188—198; 6 (1883), pp. 187—199; *Амусин*, 11Q Melchisedek, сс. 45—62. Как убедительно показал М. Фридлендер (*ibidem*), секта мелхиседекиан, по всей видимости, появилась до возникновения христианства.

Ср. e. g.: *M. Simon, Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende [dans:] Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne*, Paris—La Haye 1962, pp. 101—126; *Milik, Enoch...*, pp. 115f.

ходящего Христа»²²⁴, Первосвященника небесного Храма и истинного Посредника между Богом и людьми. «Благодаря этому посредничеству», полагали представители данной секты, «возможно обрести прощение Бога, ибо Мелхиседек является Правителем праведности (ἄρχων δικαιοσύνης), и что именно поэтому он был помещен на небо как некое существо духовное и сын Бога (πνευματικός τις καὶ υἱὸς Θεοῦ)". (Ср. 4Q416, 418, fr. 9, col. 1, где «Единый» «Праведник» (*ex hypothesi* Учитель праведности), дух которого пребывает на небесах (стк. 3, 5—6), назван «Праведным правителем (властителем)» (מְשִׁילַם; стк. 13).) В тексте «Панариона», LV, 9 Епифаний, полемизируя с воззрениями мелхиседекиан относительно личности Мелхиседека, замечает, что в *Ин.* 1:1 не говорится ведь «В начале был Мелхиседек» (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Μελχισεδέκ), так же, как не говорится «Мелхиседек был Бог» (θεὸς ἦν ὁ Μελχισεδέκ); из этого, как кажется, явствует, что данные сектанты отождествляли Мелхиседека со Словом (Логосом; ὁ λόγος в *Ин.* 1:1) и даже Богом (θεός в *Ин.* 1:1). (Ср. 11QMelch (!); см. ниже, гл. III, 6, § 5, II.) В «Панарионе», LV, 7, 1 Епифаний пишет: «Иудеи повторяют, что он (sc. Мелхиседек. — *И. Т.*) был праведным, благим и священником Бога Всевышнего, как об этом говорится в Писании, но так как, говорят они, он был сыном блудницы (διὰ δὲ τὸ υἱὸν αὐτὸν εἶναι πόρνῃς, φασί), то мать его не упоминается, а отец его неизвестен»²²⁵. (Ср. *Евр.* 7:3²²⁶. Ср. также 1QH 9:35 (Гимн № 14), где Учитель говорит: «...отец мой не признал (или: "не знал". — *И. Т.*) меня, и мать моя оставила меня на Тебя...»; см. также 4QTest, 14—16 (!).)

Наконец, отметим, что в тексте *В. Т. Сукка*, 52b Мелхиседек фигурирует в числе четырех мессианских фигур (наряду с Мессией, сыном Давида, Мессией, сыном Иосифа и Илией). (В ряде рукопи-

²²⁴ Египетский монах Марк Пустынник в сочинении «Против мелхиседекиан» также пишет, что представители секты мелхиседекиан ставили Мелхиседека выше Иисуса, поскольку Мелхиседек не имел ни отца, ни матери, тогда как Иисус был только без отца. Мелхиседек является Сыном Бога, ибо он назван «Царь мира, Царь праведности». (Цит. по: *Friedlaender, Secte...*, p. 5.)

²²⁵ Секта мелхиседекиан просуществовала вплоть до средних веков.

²²⁶ Ср. сообщения о происхождении Иисуса в книге римского философа-эклектика Цельса «Правдивое слово» (ок. 177—178 гг. н. э.), цитаты из которой сохранились в сочинении Оригена «Против Цельса» (см. I, 28, 32, 37, 39), а также в отрывках из Талмуда, где галилейский Учитель фигурирует под именем Бен Стада (Бен Пандира; см. e. g. *В. Т. Шаббат*, 104b (барайта)). (См.: *H. L. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben: Texte, Übersetzung und Erläuterungen*, Leipzig 1910; *А. Б. Ранович*, Первоисточники по истории раннего христианства; античные критики христианства, Москва 1990, сс. 209—214, 263—331; *И. С. Свенцицкая*, Раннее христианство: страницы истории, Москва 1987, сс. 61f.

сей Талмуда, в частности, в Мюнхенской рукописи, он обозначается в данном пассаже как **קדש כהן** («Праведный священник», «Священник праведности»)²²⁷. В мидраше *Шир Хашиширим Рабба*, II, 12 Илия, Царь-Мессия, Мелхиседек и Помазанник войны отождествляются с мессианской «четверкой кузнецов» (**משיח**; вар. перевода: «плотники», «пильщики») из *Зах.* 2:3 (LXX: 1:20). А в Таргуме Пс.-Ионафана и Иерусалимском Таргуме на *Быт.* 14:18, а также в *В. Т. Недарим*, 32b Мелхиседек отождествляется с Симом, сыном Ноя.

II

В сильно фрагментированном кумранском тексте 4QShir Shabb^b (4Q401; Песни субботнего всесожжения) Мелхиседек выступает в роли Первосвященника небесного Храма (11:3; 22:3)²²⁸. В 4Q'Amram^b (4Q544; Завещание Амрама) он²²⁹ фигурирует в качестве главы сынов Света и антагониста Мелхиреши (букв. «мой царь — нечестие», «царь нечестия», «нечестивый царь»), тождественного, вероятно, с Велиалом (ср. 4Q280—282 и 4Q286—287)²³⁰. В 4Q'Amram^b 3:2 Мелхиседек сообщает Амраму в ночном видении, что имеет «три имени» (сами имена, к сожалению, исчезли в лакуне).

Наибольшую информацию о Мелхиседеке дает текст 11Q Melch (11Q13; Мидраш Мелхиседека). Здесь он идентифицируется с «благовестником» из *Ис.* 52:7 (2:15—25), «Мессией Духа» из *Ис.* 61:1 (2:18) и «Мессией» из *Дан.* 9:24—27 (2:18), т. е. именно с теми фигурами, с которыми отождествлялся кумранитами их Учитель (исторический и *redivivus*; см. выше). Мелхиседек обитает на небе (2:10—11), но в конце десятого юбилея по преданию Иудеи в руку вавилонского царя Навуходоносора (587/586 гг. до н. э.), т. е. *circa* 97/96 гг. до н. э. (см. также выше, гл. II, 2, § 1), он явится на землю, «дабы искупить» (**לכפר**) «грехи» правоверных (2:2—9) и учинить

²²⁷ См.: V. Aptowitzer, Malkizedek, MgWJ 70 (34), 1926, S. 111, Anm. 3—4.

²²⁸ См. C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta 1985, pp. 37, 133f., 143f.

²²⁹ Хотя в дошедших до нас фрагментах 4Q'Amram^b имя «Мелхиседек» не сохранилось, контекст не оставляет сомнений, что речь здесь идет именно о нем. См., например: Milik, *Milkî-Şedeq*..., pp. 95—144; *idem*, 4Q visions de 'Amram et une citation d'Origène, RB 79 (1972), pp. 77—97; Амусин, *Община*..., cc. 54f.; Garcia Martinez, *Apocalyptic*..., pp. 177—179.

²³⁰ См. e. g.: Eisenman, *Wise, Jesus*..., SS. 158, 160, 162. Ср., однако: M. Philonenko, Melchireša' et Melkira': Note sur les "Visions de 'Amram", *Semítica* 41—42 (1993), pp. 159—162.

«Суд Бо[жий]» над нечестивцами (2:10—14). Напомним, что согласно тексту Дамасского документа (CD) 14:19, функцию «искупления грехов» в Конце дней (т. е. в *ca.* 97/96 гг. до н. э.) должен был осуществить жреческий и светский Мессия (*ex hypothesi* Учитель праведности *redivivus*), а учинить над нечестивцами «Суд Бога», согласно тексту Комментария на Аввакума (1QpHab) 5:3—6 (ср. 10:2—13; 13:3—4), — «Избранный» Бога (*ex hypothesi* также Учитель *redivivus*). В свете этих параллелей можно предположить, что в период между *ca.* 137/136 и 97/96 гг. до н. э.²³¹ кумраниты отождествили Учителя праведности в его небесной ипостаси с Мелхиседеком (а исторического Учителя, следовательно, стали рассматривать, вероятно, как воплощенного Мелхиседека²³²). (Ср. раннехристианский гностический трактат «Мелхиседек», где Иисус Христос (исторический и *redivivus*; ср. 16:6—8, 25:2—8 (!)) идентифицируется с Мелхиседеком; ср. также манихейскую доктрину о небесном «двойнике» Мани.) Если наше предположение верно, то «три имени» антипода Мелхиреши (4Q'Amram^b 3:2) могли бы быть: *Malkî-šedeq* («Царь праведности», «Праведный царь»), *Kôhên-šedeq* («Праведный священник», «Священник праведности»; ср. *В. Т. Сукка*, 52b (Мюнхенская рукопись и ряд более поздних манускриптов); 4QShir Shabb^b 11:3 («...[Мелхи]седек, Священник (כֹּהֵן) в общин[е Бога...])) и *Môreh-šedeq* («Учитель праведности», «Праведный учитель»)²³³. (Ср. трактат «Мелхиседек» 15:8—12, 16:12—15; напомним, что в мистике Меркавы Енох фигурирует также под тремя именами: земным (Енох) и небесными (Метатрон и Яхоэл [Июэл]).)

Особое внимание обращает на себя тот факт, что Мелхиседек рассматривается в 11QMelch в качестве «Бога»²³⁴ (אלוהים (2:10, 25(?)), לך (2:11, 13); NB: оба термина употреблены без определенного члена (ср.: Филон, О снах, V, 102—104 и Ин. 1:1(!); см. также выше гл. III, 6, § 5, I)); иными словами, здесь он выступает как

²³¹ Ж. Т. Милик полагает, что Мидраш Мелхиседека был создан при жизни Учителя, до 120 г. до н. э. (см.: *Milkî-šedeq*..., p. 126). Э. Пёш полагает, что этот документ был создан во второй половине II в. до н. э. (См.: *Notes sur le manuscrit de 11Q Melkisédeq*, RQ 48 (1987), pp. 507—510.)

²³² Ср.: *Wacholder*, *Dawn*..., p. 139; ср. также: *Milik*, *Milkî-šedeq*..., p. 126; *Puech*, *11Q Melkisédeq*..., pp. 509—513. Ряд исследователей, начиная с А. С. Ван дер Боуде, отождествляют Мелхиседека с архангелом Михаилом. (См., например: *Woude*, *Melchisedek*..., S. 372; *Fitzmyer*, *Melchizedek*..., p. 32; *Puech*, *11Q Melkisédeq*..., p. 511.)

²³³ По мнению Р. Эйзенмана и М. Уайза, этими тремя именами являются: Михаил (имеется в виду архангел), Князь Света и Мелхиседек (*Jesus*..., SS. 158, 160, 162).

²³⁴ Об этом см. также: *Woude*, *Melchizedek*..., SS. 367ff.; *Fitzmyer*, *Melchizedek*..., pp. 32, 37; *Kobelski*, *Melchizedek*..., p. 16; *Milik*, *Milkî-šedeq*..., p. 139.

Deus in re, как божественная ипостась, благодаря которой трансцендентный Суший-Творец реализует свою относительную имманентность творению. (Ср. Ис. 9:5, где идеальный Правитель назван «богом могучим» (אל גבור) и «отцом вечности»; ср. также небесное («ангельское») имя Еноха — Яхоэл (Иозл), т. е. «Господь Бог».) В связи с вопросом об апофеозе личности обращает на себя внимание фрагмент трагедии «Исход» (Ἐξαγωγή; букв. «Выведение»), 68—82 еврейского писателя Иезекииля (проживал в Египте в конце III—первой половине II вв. до н. э.), где Моисей рассказывает о следующем своем видении: «На вершине Синая я увидел нечто, подобное Трону (ср. Трону Господа. — И. Т.), такому огромному по размерам, что он касался облаков небесных. На нем сидел Человек (φῶς ("Муж")); поэтический эквивалент слова ἀνὴρ. — И. Т.) благородной наружности с венцом на голове и жезлом в одной руке (имеется в виду Мессия Господа (?). — И. Т.); другой рукой он сделал знак мне. Я приблизился и встал перед Троном. Он вручил мне жезл и предложил сесть на Трон, и дал мне венец; затем сам он сошел с Трона. Я увидел всю землю вокруг; и то, что под ней (ср. Шеол (?). — И. Т.), и то, что над ней, на небесах. Затем к моим ногам пал сонм звезд, и я счел их число. Они прошли мимо меня, подобно рядам вооруженных людей²³⁵ ...»²³⁶ (Ср. Дан. 7:13—14: «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий (כְּנֶסֶךְ בְּנֵי אָדָם; ср. Мессия. — И. Т.), дошел до Ветхого днями (ср. Господа Бога. — И. Т.) и подведен был к Нему. И ему дана власть, слава и Царство, чтобы все народы, племена и языки служили ему; владычество его — владычество вечное, которое не прейдет, и Царство его не разрушится» (ср. 4Q246 (psDan^d); ср. также: Филон, О жизни Моисея, I, 290); 4QM^a (4Q491), fr. 11, 1, 11—18, где Учитель праведности возвещает, что по своем вознесении на небеса он «будет причислен к богам (אלים)», «воссядет» «на могучий Трон в сообществе богов (אלים)²³⁷» (т. е. на Трон Самого Господа Бога (?)), на который никогда «не воссядет никто из царей Востока», и будет «считаться Святой [Оби]телью» (מַעֲרֹן קֹדֶשׁ) (ср. Храм; ср. 4Q416, 418, fr. 1, 4);

²³⁵ Ср. «Против Апиона», I, 279, где Иосиф пишет, что египтяне считали Моисея «мужем замечательным и божественным (θεῖον)». Ср. также: Филон, О жертвоприношениях Авеля и Каина, 8—10; *idem*, О пьянстве, 94, *idem*, О добродетелях, 177.

²³⁶ Цит. по: Charlesworth, Pseudepigrapha..., vol. II, pp. 811—812.

²³⁷ Ср. 4QH^a (4Q427), fr. 7, col. 1, где Учитель «видит» себя пребывающим на небесах «с богами» (עִם אֱלֹהִים; стк. 9) и восхваляющим Всевышнего в «Шатре Спасения» (т. е. небесном Храме; стк. 12—13). Судя по Песням субботного всеосвожения (passim), праведники, попадая на небеса, становятся «богами» (אלים, אלוהים).

Ср. 1 Сам. 28:13.

т. е. станет Первосвященником мироздания (?)), *i. e.* иными словами, по своем приобщении к небожителям совместит функции жреческого и светского Мессий (см. также выше, гл. III, 6, § 1, II и § 2); ср. также: *Исх.* 7:1; работы Филона Александрийского «Аллегорическое истолкование», I, 40, «О жизни Моисея», I, 158, 289—291, «О жертвоприношениях Авеля и Каина», 9, «О странствовании Авраама», 84, 169, «Об изменении имен», 19—20, 125, 128ff., «О снах», II, 189, «О том, что каждый добродетельный свободен», 43—44, «Худшее разрушает лучшее», 39—40, 161f., «О потомстве и изгнании Каина», 43—44. В связи с проблемой деификации ср. также *Пс.* 86:1, 6 и *Ин.* 10:34—36.)

Очевидно, что в ряде аспектов кумранское учение о Мелхиседеке сопоставимо с доктриной Филона Александрийского о Высказанном Логосе — Λόγος'ε προφορικός²³⁸. (Ср. также концепцию «Слова» (ὁ λόγος) Божьего в *Премудростях Соломона* 18:15—16 (ср. 16:12) и раввинистическое учение о מֵמְרָא' Mêmra' («Слово»); ср. также 1QS 11:11 и *Ин.* 1:3 (!); 1QS 11:3—4, 5—6, 1QH 1:22, 4:27—28 и *Ин.* 5:19—20, 8:38.) В этой связи уместно упомянуть, что согласно *1 Ен.* 90:38, лидер сообщества «животных» (*sc.* праведников всех народов) — «Баран» «с огромным рогом» (*ex hypothesi* Учитель праведности; см. выше, гл. II, 1, § 1, VI) будет «преображен» в Конце дней и «станет Словом» (יִרְצֵה (= *евр.* דָּבַר, *греч.* λόγος ?)²³⁹). (Относительно возможных параллелей между «ессейским учением о божественном» и соответствующими воззрениями эллинистических философов (в частности, пифагорейцев и стоиков) см., например: *Инполит*, Опровержение всех ересей, IX, 27; *Иосиф*, Древности, XV, 371; *Филон*, О том, что каждый добродетельный свободен, 80, 82; *idem*, О созерцательной жизни, 2.)

В связи с рядом очевидных аналогий между кумранской концепцией «Мелхиседека» и учением Филона (его *евр.* имя — Иуда) о Λόγος'ε προφορικός обращает на себя внимание сообщение Якуба аль-Киркисани в «Книге огня и сторожевых башен» о пребывании в секте «пещерных людей» (= кумраниты; см. выше, гл. I, II и гл. II, 1,

²³⁸ В качестве возможных кумранских параллелей к доктрине Филона о Λόγος'ε ενδιόβητος (т. е. Разуме (Νοῦς) Бога, содержащем, в частности, мироздание in idea) можно указать, например, на тексты 1QH 4:18, 5:27, 11:7—8, 12:13, 13:11, 14:27, CD 2:7—8 и 2:3—4 (последний текст содержит явные элементы апофатической теологии; в этой связи см. также 4Q416, 418, fr. 4, 12). Ср. также *Ин.* 5:19—20, 8:38, 1:18.

²³⁹ По поводу перевода слова יִרְצֵה (*nagar*) см.: *A. Dillmann, Lexicon Linguae Aethiopiae, Lipsiae 1865, col. 690—691: cermo, lingua, dialectus, locutio, verba, verbum; id de quo sermo est, res.* См. также: *Caquot, Messianisme...*, p. 236. Ср., однако: *Charles, Enoch*, pp. 258f.

§ 4, I) «александрийца, чья книга (получила широкую) известность и распространение»²⁴⁰. Заметим, что И. Леви²⁴¹ отождествляет этого александрийца с Иудой Александрийским, который, судя по зафиксированной Саадией Гаоном цитате из его не дошедшей до нас книги²⁴² («Иессеи» (?); см.: *Епифаний*, Панарион, XXIX, 5, I (!)), был знаком с есеевско-кумранским графиком праздничных дней, представленным в Храмовом свитке²⁴³ (ср.: *Филон*, О созерцательной жизни, 64; *Епифаний*, Панарион, XXIX, 5, 1—3 (!); ср. также: *Евсевий*, Церковная история, II, 17, 16—18, 21—22); а С. Познаньский²⁴⁴ и Дж. Баумгартен²⁴⁵ идентифицируют Иуду Александрийского с Филоном Александрийским. Отметим также, что Филон посещал и изучал доктрины египетских есеев-терапевтов (см.: О созерцательной жизни; см. также: *Епифаний*, Панарион, XXIX, 5, 1—3), а также, вероятно, и палестинских есеев (ср.: О том, что каждый добродетельный свободен, 75—87; Апология; ср. также: *Епифаний*, Панарион, XXIX, 5, 1); и именно от них он, возможно, заимствовал метод «философствования» «с помощью символического толкования» «Священного Писания», имеющего целью «раскрытие тайного смысла, скрытого в иносказаниях» (см.: О том, что каждый добродетельный свободен, 82; О созерцательной жизни, 78). (Средневековый еврейский ученый-гуманист Азария деи Росси считал Филон Александрийского бозтусеем или есеем.)

Заключая обзор содержащихся в кумранских текстах сведений о Мелхиседеке, отметим, что если наше предположение верно и общинники на определенном историческом этапе действительно стали отождествлять с ним Учителя праведности, то это позволило бы объяснить загадочные, на первый взгляд, слова мусульманского историка Мухаммада аль-Шахрастани (1071—1153) относительно того, что ересиарх Арий (256—336), учивший, что Мессия (Христос) был ангелом Бога и Избранныком сотворенного мира, заимствовал свою доктрину у секты «пещерных людей»²⁴⁶ (т. е. кумра-

²⁴⁰ Цит. по: Wacholder, Dawn..., p. 149.

²⁴¹ Rechercher esséniennes et pythagoriciennes, Geneva—Paris 1965, pp. 12—14.

²⁴² Цитату из Саадии Гаона см. e. g. в работе: H. Hirschfeld, The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge, JQR 16 (1904), p. 103.

²⁴³ См.: Wacholder, Dawn..., pp. 156—158.

²⁴⁴ Philon dans l'ancienne littérature judéo-arabe, REJ 50 (1905), p. 27.

²⁴⁵ 4Q Halakha^a 5, the Law of Hadash, and the Pentacontad Calendar, JJS 27 (1976), p. 41.

²⁴⁶ Аль-Шахрастани вместо مغارية [magāriyah] («пещерные люди») ошибочно пишет مقاربة [muqāribah] («средние (посредственные) люди»). См.: Driver, Scrolls..., pp. 10, 153.

нитов), считавших, что те места Закона и других Писаний, где Бог изображается в той или иной мере антропоморфно, относятся не к Нему, а к Его ангелу, стоящему во главе всего сотворенного (ср. Мидраш Мелхиседека (11QMelch), *passim* (!)); эти сектанты «жили за четыреста лет до него (*sc.* Ария. — *И. Т.*) и практиковали умеренность и простую жизнь»²⁴⁷. (Напомним, что, по учению александрийского пресвитера Ария, Бог-Сын (Логос-Мессия) сотворен Богом-Отцом и, хотя и подобен Ему, по *существу* своему отличен от Верховного Творца (доктрина о гомиоусии — «подобосущности»).)



В своем описании данной секты аль-Шахрастани следует за караитским автором Биньямином бен-Моше аль-Нахаванди (сер. IX в.).

²⁴⁷ Цит. по: *Driver, Scrolls...*, pp. 10, 153.

7. МЕССИАНСКИЕ ОЖИДАНИЯ КУМРАНИТОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ I в. до н. э.—I в. н. э.

Нам представляется, что ни один из сохранившихся кумранских текстов, содержащих мессианские пассажи, не был создан позднее первой половины I в. до н. э. Судя же по тому, что основные кумранско-ессейские произведения тщательно хранились и переписывались вплоть до разрушения кумранского поселения римлянами, можно, как кажется, предположить, что сектанты продолжали придерживаться зафиксированных в них мессианско-эсхатологических представлений, по крайней мере, их центральных положений. (Ср.: *Иосиф*, *Война*, II, 136; *Филон*, *О созерцательной жизни*, 29 (!).)

Судя по сочинению Филона «О созерцательной жизни», в начале I в. н. э. все ессеи (включая египетских терапевтов) ожидали скорое наступление Конца дней (13, ср. 21). Согласно «Иудейской войне», II, 145, 152, личность Учителя праведности, по-видимому, пользовалась величайшим почтением у ессеев и в I в. н. э.; в частности, Иосиф говорит, что «после Бога они больше всего почитают имя Законодателя (νομοθέτης; т. е., очевидно, Учителя, одним из обозначений которого было $\pi\rho\iota\mu\omicron\varsigma$ ("Законодатель")²⁴⁸. — *И. Т.*), и если кто-нибудь станет возводить на него хулу, то он карается смертью» (II, 145; ср.: *Инполит*, *Опровержение всех ересей*, IX, 25, 1 и CD 9:1, 10:1, 12:4; ср. также: *Филон*, *Апология*, (1)). Судя по уже упоминавшемуся тексту «Древностей» Иосифа Флавия, XVIII, 18, ессеи ожидали прихода «Праведника» (ὁ δίκαιος), т. е., по-видимому, *парусию* Мессии (Учителя праведности²⁴⁹). Не исключена

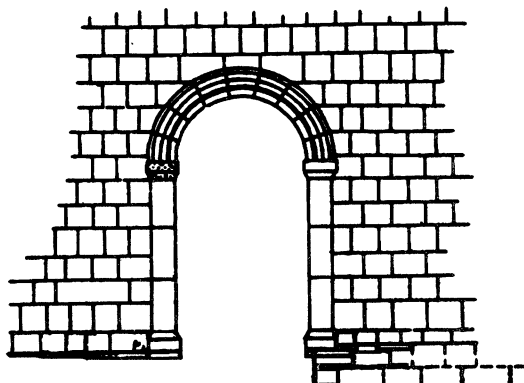
²⁴⁸ Так полагают ряд исследователей, начиная с М. Делькора. См., например: *M. Delcor, Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumran, RB 61 (1954), pp. 550—553; Мещерский, Проблемы..., сс. 212—213.*

Как замечает С. Либерман, «раввинистический иудаизм не придавал святости имени Моисея» (*Discipline..., p. 205f.*).

²⁴⁹ С другой стороны, если верно высказанное выше (гл. II, 1, § 4, II) предположение относительно того, что в «Древностях», XVIII, 18—22 Иосиф описывает ессеев не «цадокидского» (кумранского), а «бозтусейского» толка, то тогда упоминаемый здесь «Праведник», естественно, не тождественен с божественным Учителем праведности (ср. пр. 96 к гл. III). В этой связи упомянем следующее замечание Филастрия об ессеях (вероятно, «бозтусейского» толка) в «Книге о различных ересьях», 9: «Ессеи — те, кто ведут монашескую жизнь, не едят изысканных кушаний, не проявляют интереса к одеждам, не владеют ничем (*non possidentes aliquid*). Они усиленно занимаются чтением и благородным трудом и проживают в местах обособленных. Христа (зд., вероятно, имеется в виду Помазанник (Мессия). — *И. Т.*) как Господа, Сына Бога, они не ожидают и не признают, что он уже возвещан как Бог в Законе и Пророках, но *ждут его*,

возможность, что именно на это верование ессеев намекает Иисус, когда, говоря о страшных войнах, которые будут непосредственно предшествовать наступлению Конца дней (как об этом предвещал Даниил (9:24—27; ср. также 4Q246 (Псевдо-Даниил²⁵⁰); см. *Матф.* 24:15), заповедует правоверным: «Тогда, если кто скажет вам: "вот здесь Христос (ὁ χριστός; т. е. Мессия. — *И. Т.*), или "там", — не верьте... если скажут вам: "вот, он в пустыне", — не выходите; "вот, он в потаенных комнатах" (ἐν τοῖς ταμείοις (ср. *Матф.* 6:6); или: "кладовых", "хранилищах" (ср. 1QS 10:2), "камерах", "кельях"²⁵¹; зд., возможно, имеются в виду кумранские пещеры, где проживали и хранили свои рукописи наши общинники. — *И. Т.*), — не верьте» (*Матф.* 24:23, 26)²⁵¹.

Во вспыхнувшем в 66 г. н. э. восстании против Рима ессеи-кумраниты могли увидеть начало так долго и напряженно ожидаемых ими Мессиянских войн (ср.: *Иосиф*, Война, VI, 312; *Тацит*, Истории, V, 13; *Светоний*, Веспасиан, 4; ср. также *е. г.*: *Филон*, О жизни Моисея, I, 217, 289—291, 2 *Бар.* 40:1—2, 4 *Ездр.* 12:32—34), что, вероятно, и побудило их принять в нем участие. В огне антиримской войны Кумранская община погибла.



по D. Chen

считая только пророком или справедливым (праведным) человеком (ut prophetam aut iustum hominem; курсив мой. — *И. Т.*)».

²⁵⁰ О вариантах перевода слова ταμείον см.: *Hjerl-Hansen*, *Christ*..., pp. 501—503.

²⁵¹ См. также: *Hjerl-Hansen*, *Christ*..., pp. 496—508. Ср.: *Driver*, *Scrolls*..., pp. 494—496.

Глава IV

ЕССЕЙСКО-КУМРАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ПРЕОПРЕДЕЛЕНИИ И ОСОБЕННОСТИ СОТЕРИОЛОГИИ КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ.

ДУАЛИСТИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА КУМРАНИТОВ

Важнейшим элементом ессеиско-кумранской идеологии является учение о преопределении, детерминистическая (или, точнее, предестинационная¹) теология. Так, сообщая в «Иудейских древностях», XIII, 171—173 о существовании в Иудее в середине II в. до н. э. сект фарисеев, ессеев и саддукеев, Иосиф Флавий пишет следующее: «Что касается фарисеев, то они говорят, что определенные события совершаются по преопределению (или: "по провидению"; εἰμαρμένη букв. означает "судьба", "рок". — *И. Т.*)², но не все; в отношении иных событий зависит от нас, будут ли они иметь место или нет. (Ср. сентенцию известного законоучителя-танная, соратника Симона Бар-Кохбы рабби Акивы (ок. 50—135 гг. н. э.): "Все предвидено, но свобода воли (הרשות; букв. "полномочие". — *И. Т.*) дана" (*М. Авот*, III, 19); ср. также *В. Т. Берахот*, 33b: "Все в руках Небес за исключением страха Небес" (ср. *М. Авот*, I, 3); *В. Т. Шаб-*

¹ Ср.: *E. H. Merrill, Qumran and Predestination: A Theological Study of the Thanksgiving Hymns*, Leiden 1975, p. 15; ср. также: *H. Lichtenberger, Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*, Göttingen 1980, SS. 184—189.

² «Судьба» (εἰμαρμένη), конечно же, является здесь греческим эквивалентом того, что можно было бы назвать Провидением. (См.: *Josephus with an English Translation by R. Marcus*, vol. VII (*Jewish Antiquities*, Books XII—XIV), London 1986, p. 311, n. g.) Как заметил Г. Ф. Мур, для εἰμαρμένη в определении греческих философских школ, особенно стоической, в еврейском языке не было эквивалентного термина, а у иудеев не было соответствующей концепции. (См.: *Fate and Free Will in the Jewish Philosophies according to Josephus*, HTR 22 (1929), p. 379.) С другой стороны, как отмечает М. О. Уайз, слово εἰμαρμένη «является этимологическим, а иногда и семантическим эквивалентом арамейского אִלְמָא и еврейского גּוּרָל». (См.: *4QMMT and the Sadducees: a Look at a Recent Theory*, QCh 3 (1993), p. 74.)

bat, 104a: "Если человек избирает, чтобы творить добро, силы небесные помогают ему; если (же) он избирает, чтобы творить зло, они оставляют ему путь открытым". — И. Т.). Племя ессеев полагает, что предопределение (τὴν εἰσαρμένην) является господином всего, и все случающееся с людьми не может происходить без него. Саддукеи же совершенно отвергают предопределение, считая, что такого вообще не существует и что людские поступки не совершаются в соответствии с его предначертаниями, но все находится в нашей власти, так что мы сами ответственны за наше благополучие, равно как вызываем на себя несчастья по нашей собственной безрассудности». (Ср. *Сир.* 15:11—17: «Не говори: от Бога мой грех... Бог сначала создал человека, а затем предоставил его собственным побуждениям. Перед тобою огонь и вода: можешь протянуть руку куда хочешь. Перед человеком — жизнь и смерть, и что ему нравится, то будет ему дано»³). В другом месте «Древностей» (XVIII, 18) иудейский историк пишет, что «по учению ессеев, все предоставляется на усмотрение Бога»; что же касается фарисеев, то «хотя они и постулируют, что все совершается по предопределению, они, однако, не лишают человеческую волю побуждений к совершению того, что в его силах, ибо по благорасположению Бога происходит слияние постановлений предопределения и воли человека с его добродетельными и порочными намерениями» (XVIII, 13). (Ср. «Иудейскую войну», II, 162—163, где говорится, что фарисеи «приписывают все предопределению и Богу, однако поступать справедливо или несправедливо, прежде всего, в силах человека, хотя предопределение соучаствует в каждом действии». Раввинистическую интерпретацию дилеммы *предестинация — свобода воли* можно также проиллюстрировать двумя пассажами из Вавилонского Талмуда из трактатов «Нидда», 16б и «Хагига», 15а. В первом отрывке мы читаем: «Имя ангела, назначенного управлять зачатием, — Лайла (לילה (м. р.); букв. "ночь" — И. Т.). Он берет каплю спермы, кладет ее перед Святым, будь Он благословен, и спрашивает: "Владыка мироздания! Кем должна стать эта капля? Превратится ли она в человека сильного или слабого, мудрого или глупого, богатого или бедного?" Однако не упоминается о том, станет ли она человеком нечестивым или праведным». Во втором тексте говорится следующее: «Святой, будь Он благословен, сделал двойника для всего, что

³ Ср.: Аристотель, Никомахова этика, 1177b 30—35 (где говорится, что «надеюсь возвышаться до бессмертия») и *Премудр. Сол.* 8:13 (!), 17, 6:17—20 (ср. 1:13—16, где говорится, что нечестивцы своей неправедностью сами «привлекают» к себе смерть; ср. также *Прит.* 8:35, 10:2).

Он сотворил... Он сотворил благочестивого и нечестивого (ср. 1QH 4:38 (!); курсив мой. — *И. Т.*), Он сотворил рай и ад. Каждый имеет две доли, одну в раю и одну в аду: благочестивый человек, показавший себя достойным, получает в раю свою долю и долю своего соседа; нечестивый человек, показавший себя виновным, получает в аду свою долю и долю своего соседа⁴»).

Доктрина о предестинации эксплицитно выражена и в ряде основных документов кумранских сектантов и, прежде всего, в одном из их наиболее ранних произведений — Уставе общины (QS). Так, в 1QS 3:15—17 говорится: «От Бога Знания (букв. "Знаний"; *אל הדעות* — *И. Т.*) (происходит) все сущее и будущее (*כול הווה ונהייה*); и еще прежде их (*ср. людей. — И. Т.*) бытия (*ולפני היותם*) Он предначертал (букв. "утвердил", "установил" и т. п.; *הכין* — *И. Т.*) все их планы ("замыслы", "мысли"; *מחשבתם* — *И. Т.*). И когда они станут теми, кем им предназначено было стать в соответствии с Его славным Замыслом (или: "Мыслью"; *כמחשבת כבודו* — *И. Т.*), они выполняют свое дело, и ничто не может быть изменено. В Его руке законы всему (т. е. законы всех вещей. — *И. Т.*), и Он обеспечивает их (осуществление) во всех их делах (т. е. во всех случаях и аспектах их проявления. — *И. Т.*)». В тексте же 1QS 11:10—11 мы читаем: «Ибо у (каждого) человека свой (установленный) путь, но не (сам) человек направляет свои шаги; так как у Бога закон (или: "оправдание". — *И. Т.*), и от Него (букв. "из Его руки". — *И. Т.*) совершенство пути (ср. 1QS 1:9—11, 4:24—25. — *И. Т.*). И все произошло через Его Знание (*בדעתו*); и все сущее Он в Замысле Своем (*במחשבתו*; или: "в Мысли Своей". — *И. Т.*) устанавливает (*יכינו*); "утверждает". — *И. Т.*), и без Него ничто не делается (*ומבלעדיו לוא יעשה*)»).

Идея предопределения проходит красной нитью и через ряд Благодарственных гимнов (QH) кумранского Учителя праведности. Приведем два характерных примера: (1) 1QH 1:8—9, 20—21, 28—29 (Гимн № 1): «И прежде, чем Ты сотворил их, Ты знал все их деяния до (скончания) века, [ибо без Тебя ничто] не делается, и ничто не познается без Твоей Воли... И мудростью Знания Твоего Ты утвердил их удел (*תע[ו]דתם*)⁵ прежде, чем они стали существовать (или: "прежде их бытия". — *И. Т.*) ...Все предначертано (*קרקק*; букв.

⁴ Ср. 1 Ен. 98:4, 7; Пс. Сол. 9:7—9.

⁵ Х. Рингтген полагает, что в Кумране слово *תעודת* употреблялось в качестве термина, обозначающего «вечное постановление», «предестинацию». (См.: *The Faith of Qumran*, Philadelphia 1963, p. 54.) Е. Х. Меррилл считает возможным интерпретировать это слово в данном тексте как «закон» (наряду с общепринятым переводом «судьба», «удел»). (См.: *Predestination...*, p. 21; ср. p. 29.)

"высечено", "выгравировано". — И. Т.) пред Тобой в записи Памяти⁶ (ср. также 1QH 16:10, 1QM (Свиток войны) 12:3, CD (Дамасский документ) 20:19—20. — И. Т.) на все периоды вечности... Ты сотворил дух языка, и Ты знаешь его слова, и Ты утвердил плод ус прежде, чем они стали существовать»; (2) 1QH 15:12—17, 21—22 (Гимн № 22 (?)): «И я познал через Твой Разум (בְּבִינָה), что не в руке (т. е. не во власти. — И. Т.) плоти [праведность, и что не господин] человек своему пути, и что не может человек направлять свои шаги. И я познал, что в Твоей руке склонности (נְצִי); "побуждение", "влечение", "импульс", "природа", "формирование". — И. Т.) каждого духа, [и все его деяния] Ты утвердил (или "установил"; т. е. предопределил. — И. Т.) еще до того, как Ты его сотворил; и как может кто-либо изменить Твои слова (דְּבָרֶיךָ)? Только Ты один [сотворил] праведного и (уже) от чрева (его матери) утвердил (ср. предопределил. — И. Т.) его для назначенного времени Благоволения ... дабы высвободить (букв. "открыть". — И. Т.) его стесненную душу для вечного спасения и вечного мира без конца; и Ты вознесешь (букв. "поднимешь". — И. Т.) из плоти его славу (и его душу. — И. Т.). И Ты сотворил нечестивых для [времени] Твоего [Гне]ва, и от чрева Ты предназначил их для Дня Убиения ("Бойни". — И. Т.) ... И что есть плоть, чтобы она могла уразуметь (что либо)? И как может [творение] праха (само) направить свои шаги? (Именно) Ты сформировал дух (רוּחַ) и утвердил его деяния [изначально] и от Тебя (исходит) путь всего живого»⁷.

С аналогичными идеями мы встречаемся и в Дамасском документе, и прежде всего в тексте CD 2:7—8, где, говоря о наказаниях, которые постигнут «отклоняющихся от (праведного) пути и гнушающихся закона», автор данного произведения замечает: «Ибо не избрал их Бог до (сотворения) 'олама (т. е. мирового времени. — И. Т.) и, прежде чем они были созданы, Он знал их деяния».

⁶ Ряд исследователей усматривают здесь намек на записи на небесных скрижалях (См. е. г.: F. Nötscher, *Himmlische Bücher und Schicksalsglaube in Qumran*, RQ 3 (1959), SS. 405—411; Ringgren, *Faith...*, pp. 54f.; Gaster, *Scriptures...*, p. 408; Merrill, *Qumran...*, pp. 21f., 31.) Ср. Исх. 32:32, Суд. 5:9, Ис. 4:3, 49:16, Мал. 3:16, Пс. 69:29, 87:6, 139:16, Прит. 8:27, 29, Иов. 14:16, 19:23—24, 31:4, Дан. 7:10, 10:21, 12:1, 1 Ен. 81:1ff., 93:1, 3, 2 Ен. 50:1, Зав. Левия 5:4, Зав. Асура 7:5, Юб. 23:32, Од. Сол. 9:12, Филипп. 4:3, Отк. 3:5, 20:12, 15, 21:27, 4 Езд. 6:20, 2 Бар. 24:1. На наш взгляд, однако, речь здесь идет, скорее, о скрижалях Памяти Самого Господа Бога.

⁷ Исследованию доктрины о предопределении в кумранских Благодарственных гимнах посвящена монография Е. Х. Меррилла «Кумран и предестинация». См. также е. г.: Holm-Nielsen, Hodayat..., pp. 274—282, 290—293, 295—300; Mansoor, *Hymns...*, pp. 55—65; Lichtenberger, *Menschenbild...*, SS. 184—189.

Предопределение распространяется не только на мир дольний, посюсторонний, но и на мир горний, трансцендентный. Особенно отчетливо эта идея выражена в Свитке войны (1QM) 13:9—12, где говорится: «И Ты предназначил (букв. "выбросил". — И. Т.) для нас (sc. членов Кумранской общины. — И. Т.) жребий (גורל)⁸ Света в соответствии с Твоей Истиной. И Князя Света⁹ Ты назначил издревле, дабы он приходил на помощь нам; и в [его руке все сыны праведнос]ти, и все духи Истины в его власти. И Ты создал Велиала, Ангела Ненависти (или: "Вражды", "Злобы". — И. Т.), для гибели (תפש; букв. "Ямы". — И. Т.)... и его цель — творить нечестие и неправедность. И все духи его жребия, ангелы уничтожения, действуют (букв. "расхаживают". — И. Т.) по законам Тьмы, и к ним (sc. к этим законам. — И. Т.) их [влече]ние». (Ср. также текст Устава общины (1QS) 3:13—4:26, который будет приведен ниже.)

Итак, по представлению кумранитов, первоначально идея, план будущего мироздания возникают в Разуме (שכל, בינה; ср. е. g. 1QH (Благодарственные гимны) 1:22, 12:13, 13:3, 14:12—14, 15:12, 18:11, 1QS (Устав) 4:18, 1QM (Свиток войны) 10:16), Мысли (מחשבת; см. е. g. 1QS 3:16, 11:11, 18—19, 1QH 4:13, 11:7—8, 18:22, 1QM 13:2) Бога¹⁰. Более того, можно сказать, что вся мировая история, еще не начавшись, уже состоялась в идеальной форме в Мысле Господа. Жизнь каждого человека, праведника и нечестивца, включая не только его поступки, но и мысли, побуждения, чувства и даже отдельные слова, оказывается реализованной идеально в Божественном Разуме еще до творения его души и тела; так что человек выступает как бы двуединой сущностью, самостью, существует как бы в двух ипостасях — супердуховной (как дотварная идея Господа) и духовной (как тварь мироздания). В свете сказанного становится понятной твердая уверенность кумранских общинников в том, что пророческие предсказания и другие свидетельства их Учителя, «черпавшего информацию» непосредственно из Разума, Мысли Господа (см. е. g. QH, passim; 1QpHab 2:2—3, 7:4—5; см. также выше, гл. II, 1, § 1, III), а также предвещения тех

⁸ О понятии גורל в кумранских рукописях см., например: J. Licht, The Term גורל in the Dead Sea Scrolls, BM (1956—57), pp. 90—99; Merrill, Predestination..., pp. 28 ff.

⁹ Ср. 1QS 3:20, CD 5:18.

¹⁰ См. также: K. Schubert, Die Religion des Judentums, Leipzig 1992, SS. 161—163. К. Шуберт не исключает возможности того, что понятие מחשבת является «еврейским эквивалентом греческого термина *logos*, который в стоическом понимании мог, в частности, интерпретироваться как "Vernunft", *ratio*», т. е. разум, рассудок. (Ibid., S. 162; см. также: *idem*, The Dead Sea Community: The Story of the Dead Sea Scrolls, N. Y. 1959, pp. 67—69.)

их лидеров, «в сердца которых Бог вложил разум, чтобы истолковывать слова» библейских пророков (ср. е. г. 1QpHab 2:7—10), непременно исполнятся — ведь все предвещаемое уже исполнилось в Божественном Замысле¹¹.

Таким образом, до Творения Господь был абсолютно *имманентен* (будущему) мирозданию. (Заметим, что после эсхатологического Нового Творения, в Метаистории, когда Бог будет пребывать с миром и *в мире*, а мир — с Ним и *в Нем*, Он также оказывается имманентен твари, но на ином уровне¹²). Кумранскую трактовку Разума (Мысли) Всевышнего можно, как кажется, соотнести с филоновской концепцией Божественного Внутреннего Логоса (Λόγος ἐνδιάθετος), производящего и содержащего идеи всех вещей. (Греч. слово λόγος имеет несколько десятков значений и смысловых оттенков, основными из которых являются, в частности, «слово», «речь»; «вещное слово», «предсказание»; «сказанное»; «разум», «ра-

¹¹ Ряд исследователей полагают, что учение о предопределении было заимствовано иудеями, и в частности кумранитами, из иранской теологии или эллинистической философии. См., например: *Driver, Scrolls...*, p. 561; *Sh. Shaked, Qumran and Iran: Further Considerations*, JOS 2 (1972), pp. 433—446 (особенно, pp. 442f.); *idem, Iranian Influence on Judaism: First Century B. C. E. to Second Century C. E.* [In:] *The Cambridge History of Judaism*. Ed. by *W. D. Davies and L. Finkelstein*, vol. I (Introduction; the Persian Period), Cambridge 1984, pp. 308—325, 441—442; *Ringgren, Faith...*, pp. 111f. Ср., однако: *Merrill, Predestination...*, pp. 13f., 25ff. См. также ниже, гл. IV, II.

Как отмечает Е. Х. Меррилл, еще Хасдай Крескас (средневековый еврейский философ и теолог, проживавший в Испании; ум. 1412 (?)) настаивал на том, что источниками учения о предопределении для иудаизма всегда были Библия и Талмуд и что поэтому не следует думать о каких-либо заимствованиях (*ibidem*, p. 13). Действительно, идея о предестинации имплицитно содержится в ряде библейских произведений и, прежде всего, в книгах пророков, зафиксировавших Божественные Откровения относительно будущих событий (подчас до мельчайших подробностей) вплоть до Конца дней и «начала» Метаистории (см., особенно, кн. Исайи, Иезекиила, а также Даниила); следовательно, эти события были предопределены Предвечным. Аналогичная концепция присутствует и в апокрифической апокалиптической литературе III—I вв. до н. э. (прежде всего, в книгах Еноха и Завещаниях 12 патриархов; см. также 4Q 552—553 («Видение четырех царств»)). См. также: *D. N. Freedman, The Old Testament at Qumran* [in:] *New Directions in Biblical Archaeology*, ed. by *D. N. Freedman and J. C. Greenfield*, Garden City 1969, pp. 120—122; ср.: *Merrill, ibidem; Ringgren, ibidem*, p. 55.

Апокалиптика немислима без провиденциализма, в то время как детерминистические доктрины могут обходиться без каких-либо апокалипτικο-эсхатологических представлений (как, например, это имело место в различных греческих идеологических системах или в учении о всеобщем детерминизме Спинозы).

¹² Ср.: *Спиноза, Этика*, ч. I, теор. 18: «Бог есть имманентная (*immanens*) причина всех вещей, а не действующая извне (*transiens*)».

зумение»¹³). Что касается кумранского учения о Божественном Знании, через которое Господь сотворил все сущее (1QS (Устав) 11:11; см. также 1QH 1:20—21 (Гимн № 1)), то его, по-видимому, можно сопоставить с воззрениями на Божественную Премудрость, содержащимися в книгах *Притч* (гл. 8—9) и *Премудрости Соломона* (гл. 7—10), с доктриной Филона Александрийского о Высказанном Логосе (Λόγος προφορικός), посредством которого Всевышний сотворил мироздание, а также со знаменитым пассажем из *Евангелия от(по) Иоанна*(у) (1:3): «Все через него (sc. Слово-Христос. — И. Т.) начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть»¹⁴. Земным же воплощением Знания для кумранитов был, вероятно, их Учитель, так же как Иисус явился историческим воплощением Слова¹⁵.

В литературе неоднократно отмечалось, что кумранское учение о всеобщей предестинации предвосхитило доктрину женевского реформатора Жана Кальвина (1509—1564) об «абсолютном предопределении», согласно которой Бог еще до сотворения мира предопределил одних людей к спасению, других — к гибели, и этот приговор Всевышнего абсолютно неизменен¹⁶. Следует, однако, отметить и центральное различие двух учений: если для Кальвина предызбранность отдельного человека к спасению выражается в его профессиональном успехе, то для кумранитов-есеев признаком, по которому можно судить о богоизбранности личности, служат уход от мирских дел, отказ от частной собственности, нищета, униженность, безвестность (что принципиально отлично от мирского аскетизма, проповедуемого кальвинистами (пуританами)).

Заметим также, что кумранская идея о том, что Бог еще до создания Вселенной «установил» все мировые законы («законы всему» 1QS 3:17; ср. 11:10) и единым актом Творения ввел их в действие, сопоставима с соответствующей концепцией деизма XVII—XVIII вв.

¹³ Как замечают А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи, «лингвистические данные подтверждают в слове "логос" (logos) его древний индоевропейский корень leg — указывающий на вычленение, избирание, разделение». (А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи, Платон. Аристотель, Москва 1993, с. 133, примечание).

¹⁴ По поводу сопоставления текстов 1QS 11:11 и *Ин.* 1:3 см. e. g.: F.-M. Braun, *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, RB 62 (1955), pp. 15f.; Cross, *Library...*, p. 161; Driver, *Scrolls...*, pp. 564f.

¹⁵ Ср. *Прит.* 8:23, где Премудрость провозглашает себя предвечной Помазанницей.

¹⁶ См., например: M. Avi-Yonah, *Ancient Scrolls*, London 1973, p. 81; Амусин, Община, с. 159.

Как справедливо замечает И. Д. Амусин, «у кумранитов... приверженность к учению о предопределении причудливо сочетается с принципом свободной воли человека, свободного выбора своих поступков. В Уставе имеется интересное и весьма показательное выражение: "избирающие путь, каждый соответственно своему духу" — *boharey derek' 'iš keruho* (1QS IX, 17—18), т. е. соответственно тому лагерю — "духу", в котором им предопределено находиться. О свободном выборе пути свидетельствует также широко распространенный в кумранской литературе термин *mitnaddevim*, т. е. добровольно вступающие в общину. Особенно показательна в этой связи мысль, выраженная в Дамасском документе: "А сейчас, сыны мои, слушайте меня, и я раскрою ваши глаза, чтобы видеть и понимать деяния Бога и избирать то, что Он пожелал, и отвергнуть то, что Он ненавидит" (CD II, 14—15)»¹⁷. Значительный интерес в связи с затронутой темой представляют пассажи 1QH (Гимны) 14:26 и 15:10, где Учитель праведности констатирует (вероятно, от лица всей общины), что он любит Господа «свободно» (*בְּנִדְבָה*)¹⁸, а также ряд отрывков из сильно фрагментированного текста 4Q416, 418 (Дети Спасения и тайна бытия), фр. 1 и 4—10: «...О ты, *отделись* от всего, что Он ненавидит, и *сторонись* всех мерзостей... Он сотворил все и наделил каждого его долей... Он дал тебе власть (*הַמְשִׁילָכָה*)... Он определил твой жребий... И будь верен Ему всегда [во всех] делах своих... О ты, *разум* (*שָׁכַל*) [от]крыл Он тебе и дал тебе власть над Своей сокровищницей (*אֲצִוָּרָה*; по-видимому, имеется в виду "сокровищница" разума, которым Господь наделил человека (ср. 4Q416, 418, фр. 1, 15—16; фр. 5, 11—13; фр. 6, 5; фр. 9, 2:7))¹⁹. — И. Т.) и истинную меру (*אֵיפָת אֱמֶת*) определил... И в твоей руке (*וּבִידְכָה*; т. е. в твоей власти. — И. Т.) отвратить гнев от людей Благоволения (*רַצוֹן*)²⁰ ... О ты, *благодаря мудрости* (твоих) рук (*בְּחִכְמַת יָדֶיךָ*) Он дал тебе власть, и Знание ... сокровищница (?) (или: "разум", "разумение" (?) ; *אִשׁ* — И. Т.)²¹ для всего человечества ... Производи

¹⁷ Община, сс. 158f.

¹⁸ Ср. также 1QH 16:10: «А я избрал (*בְּחִרָתִי*) очистить свои руки в соответствии с [Твоей] Вол[ей]...»; 1QS 10:13—14: «Я (ср. Вразумляющий. — И. Т.) избираю то, чему Он учит меня...»

¹⁹ Ср. Премудр. Сол. 7:14 (ср. 7:11—12), 8:5; 4 Ездр. 7:77 (ср. 7:71—72), 8:36 (ср. также 6:5); 2 Бар. 14:12; ср. также Матф. 6:20, Лк. 12:33, 1 Тим. 6:17—19.

²⁰ Об интерпретации термина *רַצוֹן* («воля», «благоволение»; «удовольствие», «удовлетворение»; «желание») см., например, в: N. Walker, The Rendering of *Rasōn*, JBL 81 (1962), pp. 182—184; Merrill, Predestination..., pp. 17—18.

то, что у тебя отсутствует для всех тех, кто ищет (предметы своего) возжеления... Бог разделит наследие [все]х [живущих], и все мудрые сердцем вразумили... К вечной гибели (букв. "Яме"; **לָמָוּת** — И. Т.) (ведет) ваше (имеются в виду "глупые сердцем". — И. Т.) отворачивание (от Бога, Истины, Знания (?) — И. Т.)... Как сможете вы сказать (на Страшном Суде. — И. Т.): "Мы усиленно умственно трудились (**וַיִּגְעוּ בְּכִנְיָהוּ**; букв. "мы утомились разумом". — И. Т.) (и) бдели, преследуя Знание²² ... О ты, расхаживай с Истиной вместе со всеми [исследующими] Истину..., ибо в твоей руке Его сокровищница (?) (**אִתְּךָ הַכֶּסֶף**; sc., очевидно, разум, которым наделил Бог человека. — И. Т.) ...И если Он не прострет Свою руку для твоей нужды, тогда Его сокровищница (?) (удовлетворит эту) нужду... Бог создал желания сокровищницы (?) (sc. разума человека (?); **וַיִּצְּרֵם** — И. Т.) и испытал их Истиной... На весах Праведности (или: "На верных весах". — И. Т.) Он взвесил всё их (i. e. людей. — И. Т.) разумение²³ ... [В соответствии] со своим знанием один человек будет прославлен более, чем другой, и в соответствии с его разумом будет возвеличена его честь... Ибо человек ворчит, потому что он ленив... [День и] ночь размышляй над тайной бытия (или:

²¹ Р. Эйзенман и М. Уайз интерпретируют слово **אִתְּךָ הַכֶּסֶף** как «storehouse» (?) («хранилище», «сокровищница»). См.: *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Dorset 1993, pp. 249ff.

Согласно же предположению В. А. Лившица, **אִתְּךָ הַכֶּסֶף** может быть заимствованием из иранского (парфянского или среднеперсидского) *āwat (древнеиранск. *āwata- «разумение», «вера» (от корня vat- авест. «разуметь», «понимать», «верить»); ср. армянское (из парфянского) hauat («вера»), согдийско-христианское 'wt («вера»), хотанское hot- («быть способным», «мочь»)). (См.: *H. W. Bailey, Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge 1979, p. 498.) Ср. также авест. aipivat- («знать», «понимать», «изучать», «верить»), frāvat- («внушать», «полагать», «узнавать», «заставлять верить»), древнеинд. āivatati. (См.: *Chr. Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch*, 2. Aufl., Berlin 1961, Sp. 1343.) Как указывает В. А. Лившиц, передача иранского поствокального -t через араам.-евр. эмфатический -t становится регулярной со II—III вв. н. э.

В связи с предположением В. А. Лившица отметим, что в кумранской лексике обнаруживаются иранские слова. См. e. g.: *J. P. de Menasce, Iranien naxčir*, VT 6 (1956), pp. 213—214; *idem, Un mot iranien dans les Hymnes*, RQ 1 (1958), pp. 133—134; *J. C. Greenfield, S. Shaked, Three Iranian Words in the Targum of Job from Qumran*, ZDMG 122 (1972), pp. 37—45. Ср. также: *R. Zadoq, On Five Iranian Names in the Old Testament*, VT 26 (1976), pp. 246—247.

²² «Знание» часто выступает в кумранских текстах как (относительно) независимая «субстанция». Ср. т. н. теорию трех миров Карла Поппера (1902—1994), постулирующую существование миров физического, ментального и объективного знания.

²³ Ср. *Прит.* 16:2, 21:2.

"существования"; כְּרֹז נְהִיָּה — *И. Т.*)²⁵ ... Его (*и. е.* Бога. — *И. Т.*) упрек быстро *прими в расчет* и не гордись своими прегрешениями ... и Он поможет (тебе справиться) со [своими] грехами... И в делах своих ("твоих". — *И. Т.*) не умаляй дух свой; ни на какое имущество не променяй свой святой дух (קִרְחָא קְדִישָׁא), ибо нет платы, равной [(цене) духа своего]. (Ср. *Матф.* 16:26: "Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?" См. также *Мк.* 8:36—37, *Лк.* 9:25. — *И. Т.*). Добровольно (כְּרִצוֹן) ищи Лик Того, Кто имеет [в]ласть над твоей сокровищницей (?) (אֹרְטָכָה; т. е. разумом (?) — *И. Т.*)... и тогда ты найдешь (удовлетворение) желанию своему (הַפְצָכָה)... Не отказывайся от законов своих и тайны свои храни (וּבְרִיכָה הַשְׁמֵר) ... Не унижай свою душу ради того, кто не достоин тебя... Не ударяй того, кто не имеет твоей силы, дабы ты не споткнулся (*sc.* не совершил грех. — *И. Т.*) и не стал презирать себя очень сильно... Не продавай свою славу за деньги и не передавай ее в качестве своего наследства, дабы наследники твоего тела не обнищали²⁷ ... Если нет чаш, не пей вина, и если нет еды, не ищи лакомств... Не простирай свою руку на него (*sc.* чужое имущество (?) — *И. Т.*), дабы ты не был сожжен, [и] в Его Огне не сгорело твое тело (на Страшном Суде (после всеобщего воскресения тел в Конце дней)²⁸. — *И. Т.*)... Но будет для тебя радость, если ты *очистишься* от него (*sc.* греха. —

²⁴ Р. Эйзенман и М. Уайз переводят: "the Mystery of Being" / "the Mystery of Existence" (Scrolls..., pp. 214 ff.). Фразу כְּרֹז נְהִיָּה можно также перевести как «тайна прошлого» или «тайна будущего».

²⁵ Ср. Книгу тайн (1QMyst, 4QMyst*^с).

Ср. также *Мк.* 4:11—12 и фрагмент не дошедшего до нас «секретного» Евангелия Марка (создано, вероятно, в Александрии ок. 90—100 гг. н. э. для узкого круга лиц, достойных продвинуться на пути к «Знанию»), сохранившийся в письме Климента Александрийского к некоему Феодору (написано ок. 190—200 гг. н. э.), где говорится о возведении Иисусом ближайшим приверженцам «тайны царства Бога» (т. е. мироздания). (Текст письма Климента к Феодору был обнаружен в 1958 году М. Смитом в православном монастыре Мар Саба (св. Саввы) в Иудейской пустыне. (См.: *M. Smith, The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*, London 1974). «Секретным» Евангелием Марка пользовалась церковь Климента, а также гностическая секта карпократов, основатель которой — Карпократ — учил, что грех является одним из средств спасения, и что только душа, реализовавшая все свои возможности в земной жизни, допускается на небеса.)

²⁶ Ср.: *Иосиф*, Война, II, 141—142; *Ипполит*, Опровержение всех ересей, IX, 23.

²⁷ Интерпретация фразы Р. Эйзенмана и М. Уайза (Scrolls..., p. 253).

²⁸ Ср. 1QpHab 10:2—13; *Ипполит*, Опровержение всех ересей, IX, 27; см. также 1QS 2:7—8, 4:13—14 (где говорится об уничтожении душ нечестивцев в «вечном огне» ада). Ср. также *Матф.* 25:31—46, *Отк.* 19:20 и *Быт.* 19:24, *Втор.* 4:24, *Иез.* 38:22, *Ам.* 7:4, *Соф.* 3:8, *Пс.* 11:6, *Дан.* 7:9—11, (ср. 12:10).

И. Т.). Также не бери ничего от человека, которого ты не знаешь, ибо это лишь увеличит твою бедность. И если Он уготовил тебе умереть в бедности, то Он предопределил это; а духу своему ты не вреди (или: "дух свой ты не уничтожай". — И. Т.) из-за этого. Посему ляг (в гроб. — И. Т.) с этой истиной, и по смерти твоей (ובמותך)²⁹ будет отчетливо провозглашено и^м (sc. записывающим людские деяния ангелам (?))³⁰ — И. Т.) о твоей чистоте ("непорочности". — И. Т.), и твой конечный жребий — ты унаследуешь [вечную] Радость ("Блаженство". — И. Т.). [Ибо] (хотя) ты (и) беден, не испытывай возжеления к чему-либо, помимо того, чем ты владеешь, и не будь поглощен им (sc. этим возжелением. — И. Т.), дабы не отклониться (sc. от истинного пути. — И. Т.) из-за него... И тайну бытия узнай от Его детей (ילדי; т. е., по-видимому, от полноправных членов ессейских общин³¹. — И. Т.), и тогда ты познаешь Его владение (т. е. мироздание. — И. Т.) и в праведности будешь расхаживать... Он дал тебе власть над славным владением (sc. мирозданием (?)) — И. Т.). Постоянно ищи Его Волю. (Хотя) ты (и) беден, не говори: "Я нищ и (поэтому) я не буду искать Знание"; склони спину свою ко всякому наставлению, и вся[кой] мудрос[тью] очищай (букв. "расплавляй". — И. Т.) сердце свое (т. е. разум. — И. Т.), и великоразумием мыслей своих исследуй (или: "ищи". — И. Т.) тайну бытия; и постигни все пути Правды ("Истины". — И. Т.), и все корни Кривды рассмотри. И тогда ты узнаешь, что горько для человека и что сладко для мужа...» (курсив мой). Отметим, кроме того, текст 1QMyst (Книга тайн) 1:3—4, где говорится о том, что нечестивцы «не ведают тайны будущего (רו נהיה)³² и прошлого не постигли (ובקדמוניות לא התבוננו), и (поэтому) не знают предстоящего (букв. "того, что грядет". — И. Т.) им и души свои не спасли (לוא מלטו) от тайны будущего» (курсив мой), а также пассаж 1QS (Устав общины) 3:13—19: «Вразумляющему (надлежит) вразумлять и обучать всех сынов Света истории³³ (תולדות; "родословию", "происхождению"; "природе". — И. Т.) всех сынов человеческих согласно всем разновидностям их духов (מיני רוחותם), с признаками их деяний в их поколениях и взысканием с них наказаний вместе с конечным воздаянием им... Он (sc. Бог. — И. Т.) сотворил человека для владычества

²⁹ Ср. Ис. 53:9.

³⁰ См.: Eisenman, *Wise, Jesus...*, S. 259.

³¹ Ср.: Иосиф, Война, II, 137—142; Ипполит, Опровержение всех ересей, IX, 23—24.

³² Относительно перевода слова נהיה (причастие породы niph'al) в данном контексте см., например: Milik, DJD I, pp. 103f.; Амосин, Тексты..., с. 322, пр. 2.

³³ Так же переводит, например, К. Б. Старкова (Устав..., с. 33).

над миром и положил ему два духа, чтобы руководствоваться ими (букв. "расхаживать по ним". — *И. Т.*) до срока Его Посещения: это духи Правды (מֶלֶךְ; "Истины". — *И. Т.*) и Кривды (לִטְוָה). Итак, в приведенных текстах спасение души соотносится с желанием и усилиями человека в (рациональном) постижении Господа, Его Предначертаний и Воли, «тайны бытия», идеи, смысла и назначения истории, «тайны будущего» (т. е., по-видимому, «тайны» Эсхатона), а также с формами и результатами реализации полученных знаний на практике (поступками, поведением и т. п.). Человек испытывает (волен испытывать) различные чувства (любовь, радость, удовлетворение, приязнь, ненависть, презрение, унижение и т. д.) к тем или иным объектам, в разнообразных ситуациях, событиях (пусть даже последние и предопределены свыше).

Заметим далее, что, согласно тексту CD (Дамасский документ) 3:1—10, нечестивцы древних времен понесли наказание не потому, что им было предначертано грешить и быть наказанными, а «в соответствии со своими ошибками», потому что они избирали то, что желал их собственный дух и «не слушали гласа их Творца»³⁴. Согласно IQS (Устав общины) 5:10—13, «люди Кривды» «не причтутся» к Завету (Союзу) Бога, «ибо не искали и не исследовали Его в Его законах (חֻקֵּי הַבְּרִית; т. е. не стремились к познанию Господа через постижение установленных Им мировых законов (в которых Он проявляет отдельные Свои аспекты) (?) — *И. Т.*), дабы познать сокровище»³⁵, (из-за незнания) которого они блуждали (вплоть) до (совершения) прегрешения; да и открытое (из Закона. — *И. Т.*)³⁶ они исполняли высокомерно, так что поднимется Гнев (Божий) для правосудия, и Местью отмстится по проклятиям (или: "клятвам". — *И. Т.*) Завета (Союза), (и) великим наказаниям они подвергнутся для вечного уничтожения без остатка (*sc.* полного уничтожения навсегда. — *И. Т.*). Отметим также текст IQH 15:18—20 (Благодарственный гимн № 22 (?)), где говорится, что нечестивцы «ходили по нехорошему пути и презрели За[вет]» Господа и «не пожелали (соблюдать) все, что повелел» Бог, и «избирали» то, что Он «ненавидит»; Всевышний «предназначил их, чтобы подвергнуть их великим наказаниям на виду у всех» Его «творений», «чтобы они стали знаком (חֹמָה; "знамением". — *И. Т.*)... навеки, чтобы [каждый] узнал Славу» Бога и Его «великую Силу»; т. е., иными словами, чтобы их по-

³⁴ См.: *Driver, Scrolls...*, p. 560.

³⁵ Ср. CD 3:14—15.

³⁶ Ср. *Втор.* 29:28.

чальная участь послужила грозным предупреждением для тех, кто еще не перестал грешить.

Спасение, по-видимому, не мыслилось кумранитами вне рамок ессейских общин. (Естественно, это касалось их современников; праведники прошлого, души которых пребывают на небесах до Конца дней, очевидно, уже спаслись (ср., например, *1 Енох, passim*.) Пребывание в ессейской общине служило одним из основных признаков предызбранности человека к спасению и вечной жизни в Царстве Божьем. Можно даже, как кажется, констатировать наличие в Кумране идеологической тенденции, предполагающей, что даже тот, кто предрасположен к греху, «добровольно» вступив в общину (после успешного прохождения испытательного срока), может, в определенной мере, *изменить* свой «жребий» (גורל; «удел, доставшийся по жребию», «долю», «судьбу»), свое «наследие» ((ח-נ)הלה, ירשה (yēruššāh/yērešāh))³⁷. Проиллюстрировать эту идею можно, как нам представляется, обратившись к трем дошедшим до нас гороскопам (4Q186, fr. 1—2), составленным для членов Кумранской общины. Формальной особенностью этих гороскопов является то, что их текст написан своеобразным криптографическим способом. Шифр составлен с помощью двух приемов: (1) каждая строка и каждое слово написаны не справа налево, как обычно в семитских языках, а слева направо; (2) наряду с квадратным шрифтом применяются палеоеврейские (палеоханаанские) и греческие буквы. Отличительной чертой кумранских гороскопов является также то, что «здесь констелляция момента рождения восстанавливается на основе внешних признаков, наружности взрослого человека»³⁸. В сохранившемся фрагменте одного из гороскопов мы, в частности, читаем: «Дух (רוח) у него (имеется в виду конкретный член Кумранской общины. — *И. Т.*): в Доме (בית; sc. сфере. — *И. Т.*) Света шесть (долей) и три — в Яме (בור) Тьмы. И вот тот гороскоп (³⁹המולד; возможен перевод: "рождение", "время рождения". — *И. Т.*), в (букв.: "на". — *И. Т.*) котором он рожден: в "Ноге Тельца". Бедным ("нищим"; עני — одно из самообозначений кумранитов⁴⁰. — *И. Т.*)

³⁷ См. также: *Driver, Scrolls...*, p. 559.

³⁸ *К. Б. Старкова*, Шифрованные астрологические документы из окрестностей Хирбет-Кумрана (4QСгуп), ПС 26 (89), 1978, с. 129, пр. 32.

Ср. также 4Q561 (Физиогномический текст).

³⁹ О возможных огласовках данного слова (mōlād, mōlēd (?)) см.: *Старкова*, Астрологические документы..., с. 126.

⁴⁰ Ср. кумранское выражение «бедные (нищие) духом» (עניי רוח; 1QM 14:7); ср. также *Матф. 5:3, Лк. 6:20* : «Блаженны нищие духом (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι), ибо их (ваше) есть Царство Небесное (Божие)». О данном выражении см. *е. г.: D. Flusser*,

будет. И вот животное его: бык» (4Q186, fr. 1, 2:7—9). Судя по контексту еще одного дошедшего до нас фрагмента гороскопа, «восемь (долей)» «духа» другого члена Кумранской общины пребывало в Доме Света и лишь «одна» — в Яме (Доме) Тьмы (4Q186, fr. 2, 1:6—7). Что касается третьего гороскопа, то относительно общинника, для которого он был составлен, здесь, в частности, сказано: «И дух у него: в Доме (חַיִּי) [Тьмы — в]осемь (долей) и одна — в Доме Света» (4Q186, fr. 1, 3:5—6). Итак, наряду с праведниками (или «почти» праведниками), в недрах Кумранской общины оказываются и люди с явно неблагоприятным для спасения состоянием духа, люди с почти «черной» душой. Более того, такое соотношение духовных долей в пользу Мрака *предопределено* «звездами»⁴¹. Ясно, что дух, восемь долей которого пребывают в Царстве Тьмы, не только не сможет спастись в Конце дней на Страшном Суде, но и не попадет на Небеса по смерти плоти; его путь — в Преисподнюю (Шеол). Пребывание такого человека в конгрегации может быть объяснено лишь тем, что ее члены допускают, что он (еще при земной жизни) сможет *изменить* (с помощью своих товарищей) это неблагоприятное соотношение в пользу Света (благодаря вере, молитвам, благим помыслам и деяниям, тяжкому умственному и физическому труду и т. д., а также по Благодати Божьей (см. ниже)).

Отвечая на вопрос, «почему зашифровывались гороскопы членов ессейско-кумранской общины, от кого оберегались помещенные в них сведения», К. Б. Старкова пишет: «Известно, что не все было открыто даже правомочным общинникам: "И всякое слово, сокрытое от Израиля (т. е. общины в целом или светской ее части), какое найдется у человека расследующего, пусть не скрывает от этих" (т. е. членов руководства, президиума общины — 1QS VIII, 11—12). Вообще ничего нельзя было сообщать новообращенному,

Blessed Are the Poor in Spirit, IEJ 10 (1960), pp. 1—13. Ср.: История древнего мира, под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Героновой, И. С. Свенцицкой, 3-е изд., Москва 1989. с. 159, прим. 11.

⁴¹ Как справедливо замечает К. Б. Старкова, «не следует думать, что кумранские астрологи переносили на звезды функцию абсолютного управления миром и человеком. Очень содержательны в этом отношении X—XI таблицы «Устава» (1QS) и весь сборник «Благодарственных гимнов» (1QH). Из этих источников мы знаем, что все светила подчиняются законам, начертанным навечно творцом, и, подчиняясь им, сами осуществляют таинственные планы мироздания как в природе, так и в человеческом обществе». (Астрологические документы..., с. 129.) См., например: 1QS 3:16, 11:11; 1QH 1:12—14, 4:13, 10:10, 11:7—8, 12:5—13, 13:7—10, 18:22; 1QM 13:2. См. также Merrill, Predestination..., p. 30.

Ж. Т. Милик полагает, что, по представлению кумранитов, небесные тела управляются ангелами или духами. (Discovery..., p. 119.)

пока он не представлял перед зрителем организации (mēbaqqēr — CD, XV, 10—11). На этом основании можно допустить, что документ предназначался для администрации и инструкторов секты. Он облегчал им задачи управления, указывая на степень доверия, которую заслуживало то или иное лицо согласно своему гороскопу. Он же помогал ориентироваться по всем линиям иерархической структуры организации. (Ср. *e. g.* 1QS 9:13—16: "Вот законы для Вразумляющего, чтобы руководствоваться ими (в обхождении) со всем живым в соответствии с (установленным) порядком для всякого времени и в соответствии с весом (משקל) каждого человека... чтобы измерить всякий находящийся налицо разум (השכל) по периодам вместе с законом данного (периода) времени, чтобы отделить и взвесить (לשקול) сынов праведности (или: "сынов Цадока" (בני הצדוק) (bēnē haṣṣadōq)); самоназвания членов Кумранской общины. — *И. Т.*) по их духу (לפי רוחם)... каждого судить сообразно его духу и каждого приближать сообразно чистоте его рук, и соответственно его разуму продвигать его" — *И. Т.*) Вместе с тем могли быть и такие случаи, когда безупречные поведением и преданностью интересам общины лица по формальным признакам своей наружности и "свидетельств" гороскопа должны были вызывать настороженность со стороны сотоварищей, более счастливых в отношении внешности и соответствующей ей конstellации при рождении. Поводов для этого руководство должно было избегать в целях тесного сплочения общины, стремление к которому выступает во всех ее известных памятниках. Сам обладатель менее благоприятного гороскопа должен был успешней бороться с искушениями, если не знал степени своей предрасположенности к "делам Велиала". Осторожность требовала избегать доступности подобных документов. В то же время несложность шифра показывает, что те, от кого зависело их хранение, не очень опасались злой воли членов общины. Их строгая самодисциплинированность вряд ли давала основания бояться злонамеренного любопытства, нужно было лишь помешать нечаянному проникновению в тайны содержания»⁴².

В связи с рассматриваемой проблемой упомянем также разработанную ессеями систему наказаний (вплоть до смертной казни; ср. *e. g.* CD (Дамасский документ) 9:1, 10:1 (ср. 12:4), 4QD^e, fr. 9, 2:11—15, 11QT (Храмовый свиток) 64:6—13 (ср. 4QpNah (Комментарий на Наума) 1:6—8); *Иосиф*, Война, II, 145 (ср. II, 143—144

⁴² Астрологические документы..., сс. 130f.

и *Ипполит*, Опровержение всех ересей, IX, 24)) за те или иные проступки и преступления (см. е. г.: 1QS 6:24—7:25, 8:23—9:2; *Иосиф*, Война, II, 143—145; *Ипполит*, Опровержение всех ересей, IX, 24—25). Очевидно, что накладывая определенное наказание на совершившего прегрешение сотоварища (который в ряде случаев нес его добровольно; ср.: *Иосиф*, Война, II, 143; *Ипполит*, Опровержение всех ересей, IX, 24), кумраниты полагали, что благодаря ему он получает возможность еще при жизни *искупить* свою вину и тем самым *избежать* (с их помощью) неминуемого (в противном случае) страшного Божественного наказания в Конце дней. (Ср.: *Иосиф*, Война, II, 144; *Ипполит*, Опровержение всех ересей, IX, 24⁴³).

Итак, налицо попытка согласовать доктрину о всеобщем предопределении с личной ответственностью человека за свои мысли и поступки (попытка обреченная, в конечном счете, с точки зрения (формальной) логики, но небесперспективная с позиций *принципа дополнительности*)⁴⁴. Стремление наделить человека *относи-*

⁴³ Ср.: *Merrill*, Predestination..., p. 44.

⁴⁴ Ср.: *Merrill*, Predestination..., p. 58: «Предестинация не противоречила (по представлению кумранитов. — *И. Т.*) свободной воле... Если это кажется нам иррациональным, это так и должно быть, ибо мы, подобно кумранским отшельникам, должны воспринимать крайние проявления жизни и смерти верой, а не разумом»; *Ringgren*, Faith..., p. 110: «В рамках живого религиозного опыта эти две идеи (sc. предестинация и свобода воли. — *И. Т.*) могут сосуществовать». Ср. также: *H. G. May*, Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in the Old Testament Imagery, JBL 82 (1963), p. 5; *F. V. Filson*, The Dead Sea Scrolls and the New Testament [in:] New Directions in Biblical Archaeology, ed. by *D. N. Freedman* and *J. Greenfield*, Garden City 1971, p. 146.

Отчасти согласовать предестинацию и свободу воли можно, как кажется, и на рациональном уровне. Так, постигая Предначертания и Замыслы Творца, кумраниты оказываются не слепым орудием в руках Провидения, но сознательными *сотворцами*, *сотрудниками Господа*, *добровольно и свободно* осуществляющими Божественный План, творящими Его Волю. (Ср. 1QS (Устав общины) 9:24—25: «И всем тем, что происходит с ним (sc. с Вразумляющим. — *И. Т.*), он удовлетворяется *свободно* (רצצה בנרצה), и помимо Воли Бога он ничего не хочет (или: "не желает"; לו רצצה), и все речения Его уст он одобряет (букв. "удовольствуется" ими). — *И. Т.*), и не желает (לו רצצה) ничего, чего [Он] не заповедал; и постоянно он наблюдает суд (или: "правосудие". — *И. Т.*) Бога...» Здесь уместно вспомнить знаменитую фразу одного из основателей стоицизма Клеанфа [ок. 330—ок. 232 гг. до н. э.], переведенную на латинский язык Сенекой [5 г. до н. э.—65 г. н. э.] («Нравственные письма к Луцилию», CVII, 11): «Ducunt volentem fata, nolentem trahunt» — «Желающего Судьба ведет, не желающего — тащит»). Постепенное постижение Необходимости делает общинников все более свободными (ибо Необходимость — это, в конечном счете, лишь непознанная Свобода). С этой точки зрения, постоянно осененные Святым Духом небожители (в том числе, духи почивших праведников), воля которых объективно и субъективно (в той мере, в какой вообще можно говорить о дифференциации субъекта и объекта в

тельной свободой воли приводит кумранских идеологов к логической непоследовательности, так что в рамках одного и того же произведения предестинация предстает и в своем *абсолютном* выражении, и лишь как *тенденция*, а предвечно предопределенное пребывание нечестивцев в лагере Зла подчас оказывается лишь следствием их *предрасположенности* ко злу, «склонностью» («наклонностью», «влечением») (רצו); ср. 1QH 11:20—21⁴⁵; ср. также 11QP^a 19:15—16 (Plea)), которую, в принципе, во власти человека перебороть⁴⁶. Данный аспект в учении кумранитов-есеев о предопределении сближает их воззрения на данную проблему с соответствующими фари́сейско-таннаитскими представлениями (нашедшими свое классическое выражение в формуле: «Все предвидено, но свобода воли (букв. "полномочие". — И. Т.) дана» (Авот, III, 19)), что, впрочем, не удивительно, учитывая общее происхождение сект ессеев и фари́сеев (см. гл. II, 1, § 4).

II

Центральным моментом кумранской сотериологии является представление о том, что спасение невозможно без «благодати» (חסד; также «милость», «доброжелательность», «благорасположение»), «(много) милосердия» (רוב, רחמים המון); также «сострадание», «милость», «благосклонности» (חן; также «милость», «благорасположение»), «благоволения» (רצון), «благости» (טוב), «многопрощения» (רוב סליחות) Господа (см., например: QH (Благодарственные гимны), passim; 1QS (Устав) 11:10—15; 4Q434, 436

трансцендентном мире) слилась с Волей Божьей, могут считаться абсолютно свободными. На земле полной духовной свободы (в смысле абсолютного сознательного подчинения Воле Господа) удостоился лишь Учитель праведности (в этом были полностью уверены его последователи; ср., с другой стороны, его собственные откровения в Благодарственных гимнах); однако в Конце дней, когда небеса и земля станут едины, все праведники достигнут этого состояния.

Что касается нечестивцев, то их деяния, совершаемые, как кажется на субъективном уровне, по их свободной воле, *объективно предопределены* и мостят им дорогу в Шеол и к последующим эсхатологическим наказаниям. (Ср. Прит. 16:1—4, 21:1—4).

⁴⁵ Ср. Втор. 31:21.

⁴⁶ Ср. В. Т. Киддушин, 30b: «Я сотворил злое побуждение (или: «влечение ко злу»; יצר הרע) (и) Я сотворил Тору для излечения. Если ты займешься (изучением) Торы, ты не попадешь в его (sc. злого побуждения. — И. Т.) власть» (ср. Сир. 21:11); Авот IV, 2: «Кто силен? Тот, кто подчиняет свою природу (יצר)».

(Гимны бедных), 4Q416, 418 (Дети Спасения и тайна бытия))⁴⁷. Милость, благодать Божья уже проявились в предвечном избрании праведников; она нисходит также на стремящегося к благочестию в период его земной жизни; без нее же невозможно окончательное спасение (в Конце дней) и вечная жизнь в Царствии Божиим (см., например: 1QH 7:29—31, 11:9—14). (Таким образом, кумранское учение о Божественной благодати также вступает в противоречие с концепцией абсолютного предвечного предопределения.) Человек (в том числе и тот, кто предызбран к спасению) изначально грешен, ибо он есть не только дух, но и плоть⁴⁸, которая по своей природе нечиста и склоняет душу к прегрешению. Даже сам Учитель праведности, и тот признается в Благодарственных гимнах: «А я есть творение из глины и замешан на воде; основание стыда (или: "мерзости", "грязи". — *И. Т.*) и источник нечистоты, очаг ("тигель". — *И. Т.*) греха и строение вины (1QH 1:22—23 (Гимн № 1))... Что такое плоть и что есть творение из глины, чтобы возвеличивать (Твои) чудеса? И он (*i. e.* смертный. — *И. Т.*) во грехе от чрева и до седины — в предательском прегрешении (עלמא מעל) (1QH 4:29—30 (Гимн № 8))... И он (*sc.* смертный. — *И. Т.*) есть строение праха и замешан на воде; ...его основание — нагота позора... Только благостью Твоей оправдывается человек и многомилосердием Твоим он спасается] (1QH 13:14—17 (Гимн № 20 (?))... И в моих несчастьях Ты утешил меня, и я удовольствовался (Твоим) прощением; и я получу утешение относительно первородного греха (פשע ראשון). И я знаю, чт[о] есть надежда в [ми]лости (или: "[бла]годати". — *И. Т.*) Твоей и ожидание (благоприятного исхода) — в великой силе Твоей. Ибо никто не сможет оправдаться (сам) на Суде Твоем (1QH 9:13—15 (Гимн № 14))...»⁴⁹ См. также 1QS 11:9—10: «Я (*sc.* Вразумляющий. — *И. Т.*) принадлежу к нечестивому человечеству, к общине грешной плоти (בשר עול)⁵⁰. Мои прегрешения, мои грехи, моя вина

⁴⁷ См. также *e. g.*: Cross, Library..., p. 68; Mansoor, Hymns, pp. 58—65; Driver, Scrolls..., pp. 560f.; A. Marx, Y a-t-il une prédestination à Qumrân? RQ 22 (1967), pp. 163—181; Merrill, Predestination..., pp. 37—46.

А. Маркс полагает, что в отношении Кумрана следует говорить, скорее, не о предопределении, а о Божественной благодати. (*Ibid.*, p. 181.)

⁴⁸ Ср. *e. g.* Быт. 6:3.

⁴⁹ Ср. 4 Ездр. 9:32—36; ср. также Еккл. 7:20.

⁵⁰ См. также 1QM 4:3. Ср. такие выражения, как «виновные тела» (1QM 14:3) и «плоть вины» (1QM 12:11). Ср. также Рим. 8:3 («греховная плоть»), Рим. 6:6, Кол. 2:1 («греховное тело»); Рим. 7:14 («...я плотян, продан греху»), Рим. 7:23—24 («Но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто

вместе с испорченностью моего сердца принадлежат гнили (букв. "общине (совету) червей". — *И. Т.*) и ходящим во мраке (ср. обитающая в земле живность. — *И. Т.*)... Я спотыкаюсь по вине плоти...» Итак, материальный мир и, уже, «первородный грех» плоти предопределяют изначальную склонность *всех* людей к пороку; **אָדָם**, [*ādām*] («человек») eo nomine⁵¹ предрасположен к нечистоте и прегрешению⁵². Причем это «материальное» «негативное» предопределение (предрасположение) оказывается относительно независимым от предвечной Божественной предестинации⁵³. И преодолеть его оказывается возможным лишь благодаря тому, что Господь через Своего Мессию «искупает» (**כִּפֹּר**; см. *e. g.* 4QAhA = 4QTestLevi^d (арамейский вариант Заветания Левия), fr. 9, 1:2; CD (Дамасский документ) 2:4—5, 3:8, 4:6—7, 9—10, 14:19, 20:34; 1QH (Благодарственные гимны) 4:37 (ср. 17:12, fr. 2, 13)) «первородный грех» человечества⁵⁴ (см. также выше, гл. III, 6, § 2, V) и, таким образом, превращает спасение *in potentia* в спасение *in actu*, *in facto* для праведников и открывает (в принципе) возможность спасения для раскаивающихся грешников⁵⁵.

избавит меня от сего тела смерти?», *Гал.* 5:17 («Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы»; см. также 5:19—21, 24).

⁵¹ Слово *ādām* («человек») соотносится с *ādāmāh* («земля, почва» (первоначально только красноватая, от корня *dm* «быть красным»)) таким же образом, как лат. *homo* («человек») — с *humus* («почва»), что связано с мифом о сотворении человека из праха земли. Ср.: *Быт.* 2:7; *Иосиф*, Древности, I, 34. См.: *И. М. Дьяконов*, Праотец Адам, В-О I (1992), с. 52.

⁵² Ср. *e. g.* *1 Кор.* 3:3, 15:22, 47. О новозаветном взгляде на человеческую плоть как на греховное начало (особенно в Посланиях Павла) см. *e. g.*: *R. Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954, SS. 103—152. См. также: *D. Flusser*, *The Dualism of "Flesh and Spirit" in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament*, T 27 (1957—1958), pp. 158—165; *Driver*, *Scrolls...*, pp. 532—544; *J. Pryke*, "Spirit" and "Flesh" in the Qumran Documents and Some New Testament Texts, RQ 19 (1965), pp. 345—360.

⁵³ Ср. CD 1:2: «...ибо тяжба (**מִלְחָמָה**) у Него со всякой плотью...» (ср. *Иер.* 25:31); 4Q416, 418, fr. 1, 1—2: «...[Ибо] Он отделил тебя от всякого плотского духа (**רוּחַ בָּשָׂר**), и ты отделился от всего, что Он ненавидит и будь чужд всем мерзостям...» (ср. *Иак.* 4:4, *Рим.* 8:7—8 !).

⁵⁴ Трудно сказать, включала ли кумранская концепция первородного греха представление о грехопадении Адама и Евы и его негативных последствиях для душ и тел их потомков.

⁵⁵ Кумраниты, подобно Платону (а позже и Лейбницу), были, как кажется, убеждены, что Божественное Провидение руководствуется идеей Блага.

Ср. *Авот* III, 19: «Все предвидено, но свобода воли дана, и мир судится Благостью».

Наконец, еще одной особенностью сотериологии кумранитов являлось то, что на определенном историческом этапе они стали рассматривать веру в Учителя праведности в качестве необходимого (а возможно, и достаточного) условия спасения человека (см. также выше, гл. III, 6, § 2, VI)⁵⁶.

III

С доктриной о предестинации тесно связано учение о дуализме. Свое наиболее отчетливое выражение кумранская дуалистическая концепция нашла в тексте IQS (Устав общины) 3:13—4:26 (т. н. Учение о двух духах и двух путях): «...В Его руке законы всему... И Он сотворил человека для владычества над миром и положил ему два духа, чтобы руководствоваться ими до (установленного) срока Его Посещения. Это духи Правды (или: «Истины»; *מִלְכָּה* — И. Т.) и Кривды (*הַעֲרָה*). В истоке Света⁵⁷ — происхождение Правды, и из источника Тьмы происходит Кривда. В руке Князя Света⁵⁸ власть над всеми сынами праведности, путями Света они расхаживают. В руке Ангела Тьмы⁵⁹ вся власть над сынами Кривды, и путями Тьмы они расхаживают. От Ангела Тьмы заблуждение всех сынов праведности; и вся их вина, и их грехи, и их прегрешения, и их преступные деяния — в его власти, согласно тайнам

⁵⁶ Ср. *Ефес.* 2:8—9: «Ибо благодатию вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился».

Ср. также *Мехилта Шемот* 14:14 [40b]: «Наш отец Авраам овладел этим миром и миром грядущим только благодаря вере, которой он верил в Господа, как написано: "Он верил в Господа, и Он засчитал это ему за праведность"». В раввинистической литературе различается праведность, основанная на вере, и праведность, основывающаяся на Законе (ср. *Мидраш на Пс.* 27:13 и *Пс.* 94:17).

Для Филона Александрийского вера — это царица добродетелей (Об Аврааме, II, 39).

⁵⁷ Здесь и в других местах имеется в виду духовный Свет, сотворенный Господом в первый день Творения. Его физическим символом является свет небесных светил, сотворенных в четвертый день Творения (см. *Быт.*, гл. 1). Заметим, что кумранский Новый год и первый день каждого квартала (а также Пасха) всегда приходились на четвертый день недели (среду).

⁵⁸ Князь Света упоминается также в IQM 13:10 (ср. 17:6—7) и CD 5:18; ср. IQS 3:24—25. (Ср. также 2 *Кор.* 11:14, 19:17.) Вероятно, он тождествен с архангелом Уриилом (букв. «Мой Свет—Бог» или «бог Света», «Световой бог»). В связи с образом Князя Света — Ангела Правды, посылаемого на «помощь» сынам Света, ср. новозаветную фигуру *Параклета* («Утешителя») — «Духа Правды ("Истины"), который от Отца исходит» (*Ин.* 14:17, 15:26; 16:13, 1 *Ин.* 4:6, 5:6—8). (Ср. e. g.: *Cross, Library...*, pp. 159f.) О Параклете см.: *O. Betz, Der Paraklet, Leiden 1963.*

⁵⁹ Ср. *Зав. Иуды* 19:4 (ср. 20:1), где упоминается «Князь Обмана ("Лжи")».

Бога, до (назначенного) Им срока. И все кары и периоды их бедствий — во власти его ненависти (משטמתו). И все духи его жребия (стремятся заставить) споткнуться сынов Света⁶⁰, но Бог Израиля и ангел Его Правды помогают всем сынам Света. И Он сотворил духов Света и Тьмы и на них основал всякое действие... Одного (с. духа Света. — И. Т.) Бог любит во все эпохи вечности и ко всем его деяниям благоволит всегда. (Что касается) другого (с. духа Тьмы. — И. Т.), то его совета Он гнушается и все пути его Он ненавидит вечно. И вот их пути в миру: просвещать сердце человека и выпрямлять перед ним все пути истинной праведности и устрашать его сердце законами Бога. И дух смирения (или: "кротости". — И. Т.), и долготерпение, и многомилосердие, и вечное благо, и разум, и разумение, и мощная мудрость, внушающая веру во все действия Бога и опирающаяся на множество его милостей, и дух знания во всяком замысле действия, и ревность к законам праведности, и святой помысел в непоколебимом побуждении⁶¹, и многомилосердие ко всем сынам Правды, и чистота славы, гнушающейся всеми сквернами нечистоты, и скромное хождение⁶², (проистекающее из) понимания всех вещей⁶³ (или: "при всеобщей хитрости"⁶⁴. — И. Т.), и истинное сокрытие тайн знания⁶⁵. Таковы советы духа (Правды. — И. Т.) сынам Правды (в) мире.

И (осуществится) Посещение (с. Божественное Посещение. — И. Т.) всех, кто руководствуется им (с. духом Правды. — И. Т.) — для исцеления и многого благополучия (שלום; "мира". — И. Т.) в долготе дней, и плодоносности семени вместе со всяческими постоянными благословениями; и вечная Радость в бесконечной жизни (בחי נצח; букв.: "в вечной жизни". — И. Т.), и венец славы, и одяние величия в вечном Свете.

А (пути) духа Кривды (следующие): стяжательство, бездействие (букв.: "опущение (покладание) рук". — И. Т.) в служении праведности, нечестие и ложь, надменность и высокомерие, обман и лукавство, жестокость и неправедность, нетерпимость и многая глупость, и ревность гордыни, мерзостные деяния, (совершенные) в

⁶⁰ «Сынами Света», «детьми Света» называли себя и первые христиане. (См.: Лк. 16:8, Ин. 12:36, 1 Фесс. 5:5, Ефес. 5:8; ср. также Ин. 8:12, 12:35, 1 Ин. 1:6—7, 2:11, 2 Пет. 2:2.)

⁶¹ Ср. Ис. 26:3.

⁶² Ср. Мих. 6:8.

⁶³ Данный перевод фразы предложен Г. Вермешем. (Scrolls..., p. 76.)

⁶⁴ Перевод К. Б. Старковой. (Устав для всего общества Израиля в конечные дни, ПС 4 (67), 1959, сс. 38; 40, прим. 8.)

⁶⁵ Ср.: Иосиф, Война, II, 141—142; Ипполит, Опровержение всех ересей, IX, 23.

духе разврата, и мерзкие пути в служении нечистому, и святотатственный язык, слепота глаз и глухота уха, жестоковыйность и косность сердца, (приводящие) к хождению всеми путями Тьмы и злого коварства. И Посещение (*ср.* Божественное Посещение. — *И. Т.*) всех, кто руководствуется им (*ср.* духом Кривды. — *И. Т.*), (выразится) во множестве наказаний (букв.: "ударов". — *И. Т.*) при посредстве всех ангелов-уничтожителей (или: "мучителей". — *И. Т.*), гибель навеки в яром гневе отмщающего Бога, постоянная мука и бесконечный стыд вместе с позором уничтожения в огне мрачных областей (Шеола. — *И. Т.*). И периоды (жизни) всех их поколений — в печальном рыдании и горькой беде, в мрачных напастьях до уничтожения их без остатка и спасения для них. Эти (два духа. — *И. Т.*) (обуславливают) природу всех сынов человеческих, и в их (*ср.* духов Правды и Кривды. — *И. Т.*) подразделениях (מפלגות) получают свою долю все их (*и. е.* сынов человеческих. — *И. Т.*) воинства, по их поколениям, и по (обоим) их (*и. е.* духов Света и Тьмы. — *И. Т.*) путям они (*и. е.* сыны человеческие. — *И. Т.*) расхаживают. И все воздаяние за их деяния будет во все периоды вечности соответствовать тому, какая — большая или малая — доля человека в (том или ином из) их (*ср.* духов Правды и Кривды. — *И. Т.*) подразделениях. Ибо Бог положил их (*и. е.* Правду и Кривду или их духов. — *И. Т.*) (человечеству) в равной мере до последнего периода (רִמְזָה וְרָק) и установил постоянную вражду между их подразделениями. Правде отвратительны дела Кривды, а Кривда питает отвращение ко всем путям Правды. И ревность тяжбы над всеми их (т. е. Правды и Кривды. — *И. Т.*) законами, ибо не вместе они расхаживают. Но Бог в тайнах Своего Разума и в Своей Славной Мудрости предопределил конец (רָק) бытию Кривды, и в (назначенный) срок Посещения Он уничтожит ее навсегда. И тогда Правда, которую (стремились) запятнать на путях нечестия в период владычества Кривды⁶⁶ до установленного срока Суда, навсегда выйдет (в) мир. И тогда Бог прокалит Своей Правдой все деяния Мужа (גבר); и Он очистит для Себя остов человека, искоренив всякий (или: "весь". — *И. Т.*) дух Кривды из пределов его плоти. Он очистит его (т. е. Мужа. — *И. Т.*) Святым Духом от всех нечестивых дел и брызнет на него духом Правды, точно водой очищения от всех мерзостей лжи. И он окунется в дух очищения, дабы вразумлять прямодушных в познании Всевышнего и мудростью сынов небес вразумлять совершенных путем; ибо их избрал Бог для вечного За

⁶⁶ Ср. 1QH 12:5—6 и Лк. 22:53; ср. также Ин. 12:31, 14:30, 16:11, Ефес. 2:2.

вета, и им вся слава человеческая (כול כבוד אדם; или: "вся слава Адама" (ср. до его грехопадения). — И. Т.), и нет Кривды⁶⁷. Стыдом станут все лукавые дела.

До сих пор (עד הנה) тягнутся духи Правды и Кривды в сердцах людей, (и) они ходят (и) в мудрости, и в глупости. И каково наследие человека в Правде и Праведности, так он ненавидит Кривду; а каково наследие его в жребии Кривды, (настолько) он нечестив и настолько он гнушается Правдой. Ибо в равной мере положил их (т. е. Правду и Кривду. — И. Т.) Бог до предопределенного Конца и Обновления (עשות חדשה; букв.: "создания нового (мира)". — И. Т.); и Он знает воздаяние за их (ср. Правды и Кривды или духов Правды и Кривды. — И. Т.) дела во все периоды... И Он дал их в наследие сынам человеческим, дабы они могли познать добро [и зло и чтобы] удел всех живущих соответствовал (состоянию) духа в [них (i. e., вероятно, соотношению его светлых и темных "долей". — И. Т.) ко времени] Посещения⁶⁸. (Ср. 1QH 14:11—12; 4Q416, 418, fr. 10, 2:15—16; 4Q473 (!); 4Q420—421⁶⁹.)

Еще одним кумранским текстом, в котором эксплицитно выражена дуалистическая доктрина, является пассаж 1QM (Свиток

⁶⁷ Как было отмечено выше (гл. II, 1, § 1), на роль Мужа претендовал основатель Кумранской общины — Вразумляющий, ожидавший вместе со своими адептами («прямодушные», «совершенные путем») наступления Конца дней в ближайшее время.

⁶⁸ Исследованию текста 1QS 3:13—4:26 посвящено большое количество работ. См., например: *A. Dupont-Sommer*, L'instruction sur les deux Esprits dans le Manuel de Discipline, RHR 142 (1955), pp. 5—35; *H. Wildberger*, Der Dualismus in den Qumran Schriften, AS1 1—4 (1954), SS. 163—177; *P. Wernberg-Møller*, A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community (1QSerek III, 13—IV, 26), RQ 11 (1961), pp. 413—441; *M. Treves*, The Two Spirits of the Rule of the Community, RQ 11 (1961), pp. 449—452; *A. R. C. Leane*, The Rule of Qumran and Its Meaning, London 1966, pp. 37—56; *Lichtenberger*, Menschenbild..., SS. 123—132, 184—200 и др.; *C. Trautmann*, "L'instruction sur les deux Esprits": Le dualisme dans la doctrine et la pratique des Esséniens, FV 80 (1981), pp. 26—40; *A. E. Sekki*, The Meaning of Ruah at Qumran, The Society of Biblical Literature, Dissertation series, 1989, pp. 193—219 (здесь же можно найти подробную библиографию вопроса).

⁶⁹ Кумранское учение о «двух духах» часто сопоставляется с раввинистической доктриной о «доброй склонности» (или: «наклонности», «влечении», «побуждении», «импульсе», «тенденции», «намерении», «природе»; צַדִּיק הַטוֹב) и «злой склонности» (רַע הַטוֹב) в человеке. См., например: *T. H. Gaster*, The Dead Sea Scriptures in English Translation, N. Y. 1956, p. 95; *J. P. Hyatt*, The View of Man in the Qumran Hodayot, NTS 2 (1955—1956), p. 281; *Treves*, Two Spirits..., p. 449; *Mansoor*, Hymns, p. 56, n. 1; ср.: *Driver*, Scrolls..., p. 551.

Ср. Авот II, 1, 12—13, VI, 4, где говорится о двух путях человека в мире — «добром (также "правильном") пути ("пути Торы"), которого человек должен держаться», и «злом пути, которого человек должен избегать».

войны) 13:9—12: «...Ты предопределил быть нам (с. кумранским общинникам и их союзникам. — *И. Т.*) в жребии Света в соответствии с Твоей Правдой (или: "Истиной"; *למך* — *И. Т.*). И Князя Света издревле Ты уполномочил (приходить) к нам на помощь; и в [его руке все сыны правед]ности и все духи Правды в его власти. А Велиала, Ангела Ненависти, Ты сотворил для гибели (*לפשה*; букв.: "Ямы". — *И. Т.*); его [владычест]во — во Ты[ме], и его цель — творить нечестие и несправедливость. И все духи его жребия, ангелы уничтожения, руководствуются законами Тьмы..."

Дуалистические воззрения получили свое отражение и в псевдэпиграфической литературе ессеиско-кумранского круга. Так, в Завещании Асира 1:3—6:6 развивается учение об универсальном дуализме и, в частности, обсуждаются «два пути» (*δύο ὁδοὺς*; с. пути добра и зла), которые «дал Бог сынам человеческим», «две склонности» (*δύο διαβούλια* (зд. = евр. *לִשְׁתֵּי*)), добрая и злая⁷⁰, «два рода действий», «два образа (жизни)» и «два результата». (Ср. также *Зав. Асира* 1:4—5, 5:1: «...Все вещи попарны: одна — противоположность другой. Есть два пути — добра и зла, и в соответствии с ними есть две склонности (или: "наклонности", "тенденции". — *И. Т.*) в нашей груди... Есть два (аспекта) во всех вещах, и один скрыт под другим: в богатстве (скрыта) скупость, в веселости — пьянство, в смехе — печаль, в супружестве — распутство. Смерть следует за жизнью, позор — за славой, ночь — за днем и тьма — за светом...») В Завещании Иуды 20:1 мы вновь встречаемся с уже известным нам положением о «двух духах» (*δύο πνεύματα*) — «Правды» («Истины»; *τῆς ἀληθείας*) и «Лжи» («Обмана» *resp.* «Кривды»; *τῆς πλάνης*); а в Завещании Левия 19:1 — с дуализмом Света и Тьмы: «А теперь, дети мои... выбирайте для себя либо Свет, либо Тьму (*ἢ τὸ φῶς ἢ τὸ σκότος*), либо Закон Господа, либо деяния Белиара (Велиала)». Наконец, отметим текст 2 (*Слав.*) *Ен.* (Книга секретов Еноха) 30:15⁷¹, где Бог говорит, что Он показал Адаму «два

⁷⁰ Ср. *Завещания Рувима* 4:9, *Иуды* 11:1, 13:8, 18:3, *Неффалима* 2:5, *Иосифа* 2:6, *Вениамина* 6:1, 4; ср. также 2 *Ен.* 30:16.

Ср. также доктрину о (злой) «склонности» («побуждении», «влечении», «тенденции», «природе»; *לִשְׁתֵּי*), зафиксированную в *Сир.* (евр.) 15:13—14, 27:5—6, 37:3 (см. также *Сир.* 21:11) с позиций (протосаадукейского?) учения, признающего свободу воли человека. (Ср. *Быт.* 6:5.)

Ср. также раввинистическое учение о двух «склонностях» («побуждениях») в человеке (см. предыдущее примечание).

⁷¹ Пространная версия.

пути — Свет и Тьму». (Ср. также *Оракулы Сивиллы*, VIII, 399—400⁷².)

Итак, по кумранско-есейскому учению, дуальность совечна Творению и, по-видимому, предшествует созданию человека (ибо ангелы Добра и Зла и вспомогательные духи, очевидно, были сотворены еще в *доисторическую* эпоху). Дуальность проявляется уже на этапе возникновения мира (вечносущий трансцендентный Создатель — творение) и в дальнейшем пронизывает все мироздание: Свет (Добро) — Тьма (Зло), Архангел Света — Архангел Тьмы, ангелы Добра и духи их лагеря — ангелы Зла со своими вспомогательными духами, небеса (трансцендентный духовный мир) — земля (плотский, материальный мир), дух человека — его плоть, праведники — нечестивцы и т. д. Человек оказывается основной ареной борьбы Света и Тьмы, Добра и Зла, «духов Правды и Кривды» (причем плоть «выступает» на стороне злого начала). Более того, судя по упоминавшимся выше гороскопам (4Q186), сам человеческий дух оказывается как бы *раздвоенным*: несколько его «долей» выступают на стороне Света, а несколько — на стороне Тьмы (яркий пример единства и борьбы противоположностей (!)). Дуальность имеет не только «начало», но и «конец». Об этом прямо сказано в вышеприведенном тексте 1QS (Устав общины) 4:18—19. Та же идея отчетливо выражена, например, и в отрывке 1QMyst (Книга тайн) 1:5—8, где по поводу наступления Конца дней говорится следующее: «...Когда (чрево), порождающее Кривду, будет заперто⁷³, нечестие отдалится от лица Праведности, как [ть]ма отступа[ет] перед светом (ср. 4Q416, 418, fr. 4, 7—8. — *И. Т.*). И как рассеивается дым и н[ет его] больше, так исчезнет Нечестие навсегда, а Праведность откроется как солн[це]⁷⁴ — (установленный) порядок

⁷² О поразительном сходстве (вплоть до дословных совпадений) между кумранско-есейским учением о «двух духах» и «двух путях» и соответствующими раннехристианскими воззрениями, зафиксированными, в частности, в таких произведениях второй половины I—первой половины II вв. н. э. как «Послание Варнавы», гл. XVII—XX, «Пастырь» Гермы, Мандат VI, 1, 2, «Дидахе» (или «Учение двенадцати апостолов»), I, 1 и сл. (а также «Два пути» (еврейское сочинение, адаптированное христианами; дата создания неизвестна)) см., например, в работах: *J. P. Audet, Affinités littéraires et doctrinales du "Manuel de Discipline"*, RB 59 (1952), pp. 219—238; 60 (1953), pp. 41—82; *Milik, Discovery...*, p. 118; *Driver, Scrolls...*, pp. 553—562 (см. также pp. 537—539, 545—547); см. также: *Cross, Library...*, pp. 149, n. 6; 153—162.

Ср. также *e. g. Матф.* 7:13—14, 2 *Пет.* 2:2, 1 *Ин.* 4:6, 2 *Кор.* 6:14—15, 11:14.

⁷³ Ср. 1QH 3:18.

⁷⁴ Ср. *Мал.* 3:20 [4:2], где говорится о «восхождении» в Конце дней «солнца Праведности». Ср. также *Завещания Иуды* 24:1, *Левия* 18:4, *Зевулона* 9:8, *Премудр. Сол.* 5:6.

мира⁷⁵. И всех придерживающихся тайн Нечестия не станет больше, и Знание заполнит мир⁷⁶, и никог[да] не будет в нем больше глупости. Уготовано слову сбыться, и истинно пророчество; и отсюда да будет вам известно, что оно — неотвратимо»⁷⁷. (Таким образом, люди лишаются свободы выбора (между добром и злом); однако, целиком подчинив свою волю Воле Господа, они обретут «вечную Радость» (שמחת עולמים) в Царствии Божиим⁷⁸ (ср. е. г. 1QS 4:7; CD 20:33—34; 4QpPs37 4:10—12; 4Q416, 418, fr. 9, 1:11—12).) Заметим в то же время, что согласно ряду кумранских текстов, нечестивцы (и, вероятно, ангелы и духи зла), по постановлению эсхатологического Суда, будут подвергнуты «временному» (до полного уничтожения) или «вечному» наказанию (в Шеоле?) (ср. е. г. 1QS 4:11—14, CD 2:5—8, 1QpHab 10:2—13 (ср. 13:1—4)). Таким образом, относительная дуальность все же сохранится в мире и в Конце дней, и даже в Метаистории⁷⁹.

Отличительной особенностью кумранского дуализма является то, что он не выходит за пределы строгого библейского монотеизма и монергизма: как Добро, так и Зло вместе с их конкретными носителями (включая Архангела Света и Архангела Тьмы — Велиала) сотворены единым Богом. (Ср. е. г. Ис. 44:6: «Я первый, и Я последний, и кроме Меня нет Бога»⁸⁰; Ис. 45:7: «Создающий Свет и творящий Тьму, делающий Мир и сотворяющий Зло — Я, Господь,

⁷⁵ Ср.: Иосиф, Война, II, 128; Филон, О созерцательной жизни, 89; Ипполит, Опровержение всех ересей, IX, 21. (Ср.: Плиний Младший, Письма, X, 96, 7.) Ср. также Иосиф, Война, II, 148, где иудейский историк сообщает, что ессеи, отправляя естественные надобности, закрывались плащом, «дабы не оскорблять (солнечных) лучей Бога». (Ср. Зав. Зевулону 9:8, где Господь отождествляется со «Светом праведности»; ср. также Мал. 3:20 [4:2].)

Отметим, что для Филона Александрийского солнце являлось символом Божественного Разума.

⁷⁶ Ср. Ис. 11:9, Авв. 2:14.

⁷⁷ Последнее предложение приведено в переводе И. Д. Амусина. (Тексты..., с. 321.)

⁷⁸ Как замечает в своем дневнике немецкий философ-экзистенциалист М. Хайдеггер (1889—1976), «бытие добра и зла невысказуемо вне длительности, вне времени, вне истории, тогда как Радость... преодолевает эту длительность и, "поглощая добро и зло", выступает как психологический атрибут вечности».

⁷⁹ «Обновленная» в Конце дней плоть праведников (см. выше, гл. III, 6, § 1, I), видимо, уже не будет противостоять духу. (Ср. е. г. 1QS 4:20—22; ср. также 1 Кор. 15:42—55 (!); Матф. 19:28, 4 Езд. 7:75.)

⁸⁰ Ср. е. г. Втор. 4:35, 32:39, 1 Цар. 8:60, Ис. 41:4, 43:10, 44:8, 45:5—6, 48:12. Ср. также 4QDibHam^a 5:8—9: «Ибо только Ты один Бог живой и, кроме Тебя, нет никого».

делаю все это»⁸¹.) Из Священного же Писания были, вероятно, заимствованы и ряд фундаментальных положений кумранско-ессейской дуалистической концепции. К примеру, здесь мы встречаемся с представлениями о добром «духе Господнем» и «злом духе от Господа» (1 Сам. 16:14), «духе лжи» (или «лживом духе»; 1 Цар. 22:22—23), «пути правды» (Прит. 12:28) и «пути нечестивых» (Прит. 12:26), «путях тьмы» (Прит. 2:12—13; ср. Прит. 4:18—19 («Стезя праведных (עֲדָתִי) — как светило лучезарное... Путь нечестивых (עֲשָׂוִי) — как тьма; они не знают, обо что споткнутся»); ср. также Прит. 28:6). Красной нитью проходят через библейские произведения противопоставления жизни (вечной жизни) и смерти, добра и зла, света (дня) и тьмы (ночи), а также констатация факта универсальной дуальности. Приведем несколько примеров. В Быт. 8:22 говорится: «На всем протяжении истории земли (букв. "во все дни земли". — И. Т.) не прекратятся посев и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь». Во Втор. 30:15 Господь увещает Израиль: «Вот Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло». (Ср. Прит. 12:28; Сир. 15:17.) В вышеприведенном тексте Ис. 45:7 противопоставляются «Свет» и «Тьма», «мир» (зд. sc. благо, добро) и «зло». В Иер. 21:8 Господь возвещает иудеям через пророка Иеремию: «...вот, Я предлагаю вам путь жизни и путь смерти...» Отметим также текст апокрифической (девтероканонической) «Премудрости Иисуса сына Сирахова» (создана ок. 190—180 гг. до н. э. на еврейском языке в Иерусалиме) 33:14—15: «Противоположность зла — добро, а противоположность жизни — смерть; противоположность человека праведного — нечестивец, а противоположность света — тьма»⁸²; взгляни на все деяния Бога — все они по два находятся друг против друга». (Ср. Сир. 15:17, 42:24; ср. также Еккл. 3:2—8, 7:14⁸³.)

Многие исследователи усматривают влияние зороастризма на кумранскую дуалистическую систему, в частности, учения раннего зурванизма, согласно которому добрый дух Ахура Мазда (Охрмазд, Ормузд) и злой дух Ангхро Манью (Ахраман, Ариман) являются сыновьями-близнецами⁸⁴ Бесконечного времени⁸⁵ (Zrvan-

⁸¹ Ср. e. g. 1 Сам. 2:6, Ам. 3:6, Мих. 1:12; В. Т. Киддушин, 30b: «Я (sc. Бог. — И. Т.) сотворил злую склонность ("наклонность", "влечение", "побуждение"; עָרָבָה — И. Т.) (и) Я сотворил Тору для излечения...»

⁸² В сирийской версии в каждом случае добавляется: «была(о) сотворена(о)».

⁸³ Одним из возможных источников представления о «злой склонности» («наклонности»; עָרָבָה) являлся текст Быт. 6:5.

⁸⁴ Близнецами они названы уже в Гатах (Ясна, XXX, 3).

⁸⁵ О религиозно-философском учении зурванизма см., например: R. C. Zaehner,

никновения"⁹⁰ ... Ньюзнер ставит вопрос, не является ли это сходство результатом параллельного, независимого развития дуалистических структур в рамках монотеизма: "Нет ли иного объяснения для существования в каждой культуре параллельных концепций, институтов, верований или структур, кроме "взаимопроникновения" или "влияния" одной культуры на другую?"⁹¹

Еще раньше Ньюзнера и с большей решительностью и категоричностью известный иранист Р. Фрай отрицал какое бы то ни было влияние иранской религии и философии на Иудею и Грецию. Наличие иранской лексики в кумранских рукописях, говорит Фрай, не является свидетельством влияния религиозных идей. В то же время, отмечает Фрай, ни в одном иранском источнике не засвидетельствованы такие фундаментально важные для кумранской дуалистической системы (и, добавлю от себя, также для новозаветной. — И. Т.) обозначения, как "сыны света" и "сыны тьмы"⁹². Позднее другой иранист и семитолог, Шакед, сделал осторожную попытку вернуться к позитивному решению вопроса об иранском влиянии на кумранскую дуалистическую систему⁹³. По мнению Шакеда, зародышевые элементы дуализма, эсхатологии и ангелологии в допленном иудаизме имели мало шансов развиваться в законченную систему, моделированную по иранскому типу, если бы не непосредственные контакты между иудаизмом и зороастризмом, которые, как известно, имели место в ахеменидский и парфянский периоды.

Как нам представляется, из сказанного вытекает, что сам факт иранского влияния на кумранскую систему дуализма не может считаться установленным. Очевидно также, что любое из решений требует предварительного тщательного исследования элементов дуализма, ангелологии, предопределения и эсхатологии в допленном иудаизме. Как бы то ни было, кумранская дуалистическая концепция предстает в более развитом и завершенном виде, чем в

⁹⁰ D. Winston, *The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of Evidence*, HR 5 (1966), pp. 183—216.

⁹¹ J. Neusner, *Jews and Judaism Under Iranian Rule: Bibliographical Reflections*, HR 8 (1968), p. 160.

⁹² R. N. Frye, *Zurvanism Again*, HTR 52 (1959), p. 70; *idem*, *Reitzenstein and Qumrân Revisited by an Iranian*, HTR 55 (1962), pp. 261—268. См. также: *idem*, *Qumran and Iran: The State of Studies* [in:] *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, ed. by J. Neusner, vol. 3, Leiden 1975, pp. 167—173.

⁹³ Shaked, *Qumran...*, pp. 433—446. См. также *idem*, *Iranian Influence on Judaism: First Century B. C. E. to Second Century C. E.* [in:] *The Cambridge History of Judaism*, ed. by W. D. Davies and L. Finkelstein, vol. 1, ch. 12, Cambridge 1984, pp. 308—325, 441f.

Библии, и играет не только большую, но даже определяющую роль в кумранской теологической системе в сравнении с ветхозаветной теологией. Несравнимы также и социальные последствия кумранской дуалистической концепции. Именно разработанный и детализованный кумранский дуализм в конечном итоге был идеологическим обоснованием разрыва "сынов света" (= кумранская община) с остальным иудейским обществом (= "сыны тьмы"), ухода в пустыню и развития там форм общинной, коллективистской жизни»⁹⁴.

Выявляя различия между персидским и эллинистическим детерминизмом и дуализмом и кумранским учением о предестинации и дуалистической системой, Е. Х. Меррилл пишет: «Драйвер ...полагает, что "свет" и "тьма" не противопоставляются в кумранских свитках как дух и материя (подобно тому, как это имеет место в гностических теориях), а выступают как термины, обозначающие веру и неверие, жизнь и смерть. По его ощущению, они используются здесь "не в буквальном, а в фигуральном смысле"⁹⁵. Швейцер доходит даже до утверждения, что идея о двух духах в целом, возможно, являлась мифологической формой выражения потребности человека в возможности принятия решений в процессе своей жизни»⁹⁶. В этом случае, как указывает Барроуз, данная кумранская доктрина оказалась бы подобной раввинистическому учению о добром и злом побуждениях внутри человека, побуждениях, которые требуют того или иного ответа ежедневно и даже ежемоментно. Барроуз... отвергает гипотезу Швейцера... считая, что (согласно рукописям Мертвого моря. — И. Т.) "человек судим в соответствии со своим духом, но его дух таков, каков он был ему дан"⁹⁷. Давид Флюссер сравнивает противопоставление плоти и духа в

⁹⁴ Община, сс. 156f.

⁹⁵ *Driver, Scrolls...*, p. 551. Английский исследователь продолжает: «Свет в рукописях Мертвого моря не является квазиматериальной субстанцией, так же как тьма — существующим миром зла; ибо эти слова (ср. "свет" и "тьма". — И. Т.) имеют не космический смысл, как в мандеизме, а эсхатологический — как в иудаизме... Некоторые антитезы столь очевидны, что они могли появиться более или менее одновременно в различных центрах. Например, добро и зло, правда и ложь, жизнь и смерть, Бог и Сатана противопоставляются в ветхозаветных произведениях, которые значительно старше кумранских рукописей; и следовательно, такого рода дуалистические представления, скорее, могли быть заимствованы общинниками из их собственных еврейских писаний, нежели из чуждого им иранского источника» (*ibidem*).

⁹⁶ *E. Schweizer, Gegenwart des Geistes und Eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, Spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testaments* [in:] *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, ed. by *W. D. Davies and D. Daube*, Cambridge 1956, p. 491.

⁹⁷ *Burrows, More Light...*, p. 293.

свитках Мертвого моря с дуалистическими тенденциями в раннем христианстве. Этот дуализм, предполагает он, проистекает из веры, что Бог ниспосылает на Своих избранных Свой Святой Дух, что делает их способными преодолеть с его помощью греховные искушения плоти, являющиеся частью человеческой природы, и достичь познания Божественного. Он считает, далее, что этот дуализм схож, но не тождествен с греческой и гностической идеей, согласно которой человек состоит из двух противоположных элементов — материи и духа. Флоссер заключает, что данная кумранская и новозаветная концепция самодостаточна и что нет нужды объяснять ее ссылкой на греческий (и гностический) дуализм материи и духа⁹⁸. Во всяком случае, имеет место определенная дихотомия между космическим, материалистическим дуализмом гностицизма и в большей степени этическим дуализмом Кумрана.

Другое различие, и очень важное, состоит в том, что дуализм 1QS (Устава общины) и 1QH (Благодарственных гимнов) не вечен — Бог сотворил и контролирует как духов света, так и духов тьмы. Хотя, вероятно, это положение было невозможно согласовать с представлениями о природе Бога, оно позволяло, по крайней мере, попытаться дать рациональное объяснение существованию космического и индивидуального зла⁹⁹. Человек не может "избирать стороны" в космическом сражении, как это имеет место в соответствующих иранских представлениях, а должен функционировать под контролем того духа, в сфере владычества которого он предопределен Всевышним пребывать¹⁰⁰. Появление данной доктрины было неизбежно в иудаизме с его строго монотеистической верой в Бога как "единственного Творца и Господина вселенной"¹⁰¹. И хотя это оказывается очень серьезной теологической дилеммой для современных мыслителей, кумранских мудрецов она, кажется, мало беспокоила. В рукописях Мертвого моря мы фактически не встречаем метафизических спекуляций относительно Бога как творца зла, так же как и добра, ибо кумранитов больше интересовала практическая сторона жизни. Блэк считает, что «кумранские ессеи верили в своего рода космический дуализм; тем не

⁹⁸ Flusser, *Dualism*..., pp. 158—165.

⁹⁹ По данной проблеме см.: *Leane, Rule*..., p. 44.

¹⁰⁰ *Burrows, More Light*..., p. 292; *L. Mowry, The Dead Sea Scrolls and the Gospel of John*, BA 17 (Dec., 1954), pp. 82—83.

¹⁰¹ *Burrows, More Light*..., p. 292. Хольм-Нильсен (*Psalms*..., p. 279) подчеркивает, что одна из целей дуалистического учения 1QH (Благодарственных гимнов) состоит в «изображении Бога настолько полновластным владыкой, насколько это возможно».

менее, их основной духовный акцент и интерес был характерно еврейским: этика, а не метафизика, реалии и следствия добра и зла скорее, чем какая-либо теодицея»¹⁰².

Наконец, последнее различие между дуализмом иранцев и кумранитов заключается в том, что последние считали, что оба духа (ср. духи добра и зла. — *И. Т.*) находятся в человеке и ведут борьбу внутри него. К. Г. Кун усматривает в этом представлении о борьбе духов отражение страстного стремления праведника к эсхатологическому спасению, что избавит его от злого влияния¹⁰³. «Дуализм (кумранских рукописей. — *И. Т.*)... более того, "имеет два аспекта: человеческий (психологический) и космический. Два духа сражаются друг с другом в сердце человека, и когда "праведные" грешат — это потому, что злой дух заставил их споткнуться»¹⁰⁴. Возможно, может показаться, что в утверждении, согласно которому Бог контролирует как духа добра, так и духа зла, что человек предопределен быть под владичеством или того, или другого духа, и что, тем не менее, на него оказывают влияние они оба, скрыто противоречие. Оно, впрочем, разрешается в учении о предопределении посредством допущения, согласно которому, хотя на человека и оказывают влияние оба духа, однако только один из них будет превалировать, именно тот, к которому человек был приписан еще до своего рождения»¹⁰⁵.

В связи с вопросом о различии между зороастрийским дуализмом и соответствующей кумранской доктриной приведем также следующее замечание М. Мансура, основывающееся на работе К. Г. Куна «Сектантские рукописи и иранская религия»: «Согласно Куну, зороастрийская религия в ее первоначальной форме проповедовала дуализм, в котором сражающимися силами были добро и зло. Как подчеркивает Кун, это дуализм не физический, т. е. не противопоставление материи и духа; это этическая борьба между правдой и ложью, светом и тьмой»¹⁰⁶. И это дуализм эсхатологичес-

¹⁰² *M. Black, The Dead Sea Scrolls and Christian Doctrine, Christian News from Israel 17 (Sept., 1966), p. 29. См. также: idem, The Scrolls and Christian Origins, N. Y. 1961, p. 134.*

¹⁰³ *Kuhn, Sektenschrift..., S. 301, Anm. 4.*

¹⁰⁴ *Ringgren, Faith..., p. 76.*

¹⁰⁵ *Merrill, Predestination..., pp. 26f.*

¹⁰⁶ Как отмечает Р. Цэнер, уникальность зороастрийского дуализма состоит в том, что «это не классическая дихотомия духа и материи... а дуализм двух соперничающих духовных и моральных сил — добра и зла, света и тьмы, порядка и беспорядка, Ормузда и Аримана. Материя по существу вообще не играет какой-либо роли в данном вопросе. Действительно, когда она формировалась или творилась, она формировалась

кий, ибо здесь предполагается неизбежный конечный триумф добра. Сопоставляя дуализм Кумрана с ранним зороастризмом, Кун находит большое сходство между ними; ибо в кумранской дуалистической системе этический и эсхатологический аспекты также преобладают. Однако есть одно большое различие, разделяющее эти учения: в зороастризме добрый и злой духи являются сосуществующими, независимыми силами; согласно же кумранским представлениям они оба сотворены Богом. "Импортированный" дуализм Кумрана вошел в соприкосновение с ветхозаветной теологией Бога-Творца и подчинился этой великой истине»¹⁰⁷. Отметим также, что эксплицитно выраженное в рукописях Мертвого моря противопоставление духа и плоти (шире — материи) также отличает кумранский («физический») дуализм от зороастрийского. Далее, следует иметь в виду, что кумраниты верили, что Всевышний изначально выступает на стороне Духа Света (Добра) и праведников (см. *e. g.* 1QS 3:13—4:26, 1QM 13:9—12 и т. д.), тогда как бог Zurvan («Время»), по учению зурванизма, нейтрален по отношению к Ахура Мазде и Ангхро Манье¹⁰⁸. Наконец, заметим, что зурваниты полагали, что хотя праведный человек должен стремиться помогать доброму началу, однако и злему необходимо приносить умиловительные жертвы¹⁰⁹; что касается членов Кумранской общины, то им такое «заигрывание» с темными силами было абсолютно чуждо.



История стремительно движется к выходящему за ее пределы смыслу¹¹⁰ (который, впрочем, уже реализовался в ее идее в Разуме Бога). Кульминационным моментом исторического процесса оказывается «унижение» Господа до Своего творения — человека (осуществившееся через кумранского Учителя праведности), дабы возвысить его до Творца, превратить его «святой дух» (שדך קדש; 4Q416, 418 (Сыны Спасения и тайна бытия), fr. 9, col. 2—fr. 10, col. 1, 6) в «Святая Святых» (קדש קדשין; 4Q416, 418; fr. 1, 4;

Ормуздом и являлась, следовательно, добром. Позднее, правда, она была испорчена Ариманом, но по существу она продолжает принадлежать Ормузду и является чем угодно, только не источником зла» (Zurvan..., p. 4).

¹⁰⁷ Hymns, p. 58.

¹⁰⁸ Ср.: Zaehner, Zurvan..., pp. 236—238.

¹⁰⁹ См. *e. g.* Дьяконов, История Мидии..., с. 401.

¹¹⁰ См.: Аверинцев, Литература..., с. 231.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В конце XVIII века кенигсбергский затворник Иммануил Кант призвал человечество обустроить мирскую жизнь в соответствии с высшими безусловными принципами, нравственными долженствованиями интеллигибельного мира... Приблизительно за две тысячи лет до этого Кумранская община откликнулась на призыв еврейских пророков «осевой эпохи» к устранению отличий между порядками трансцендентными и мирскими и попыталась реализовать его на практике. Ожидание прихода идеального Правителя, который переустроит мир на принципах высшей справедливости, сменяется кропотливым трудом группы «ищущих праведности» отшельников, возглавляемых *уже пришедшим «Мессией»*, по созданию общины, которая должна явить человечеству образец истинного благочестия и социальной гармонии, указать пути обновления всего мирового сообщества.

Человечество стоит на пороге Эсхатона, история заканчивается. В эпоху «конечных дней» уже нельзя удовлетвориться «старыми» Законом, Пророками и Писаниями; и вот появляются новая Тора (Храмовый свиток¹), новые Пророки (е. г. Енох, Завещания 12 патриархов², Псевдо-Иеремия, Псевдо(Второ)-Иезекиил, Псевдо-Даниил³ и т. д.) и новые Писания (е. г. Псалмы Иисуса Навина и другие апокрифические Псалмы, ряд поучительных и «исторических» сочинений, Благодарственные гимны и т. д.)⁴, т. е., по сути, *новая Библия*. Нельзя также войти в новый мир (в котором небеса и земля будут едины⁵), не заключив Новый Завет с Богом.

¹ По мнению Б. Ц. Вахольдера, книга Юбилеев рассматривалась кумранитами как часть их Торы (наряду с Храмовым свитком).

² Не исключена, впрочем, возможность, что Енох, Завещания 12 патриархов, Каафа (Кехата), Амрама и т. д. относились кумранитами не к Пророкам, а к Писаниям.

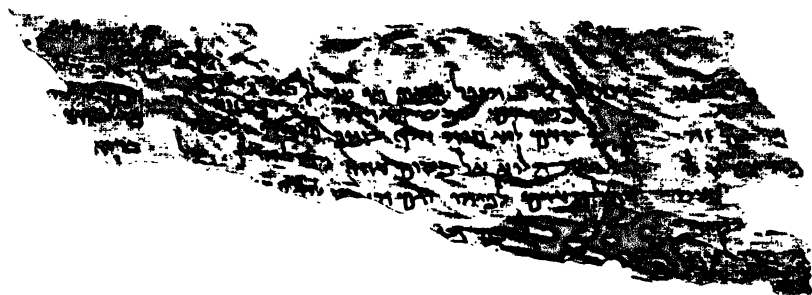
³ Ортодоксальный иудаизм относит книгу Даниила к разделу Писаний.

⁴ Не исключена возможность, что Псалмы Иисуса Навина и другие апокрифические Псалмы и Гимны (Псалмы) Учителя праведности (наряду с канонической Псалтирью) относились кумранитами к Пророкам. (Ортодоксальный иудаизм включает Псалтирь в раздел Писаний.)

⁵ По представлению кумранитов, в эпоху, непосредственно предшествующую наступлению Эсхатона, граница между трансцендентным и посюсторонним мирами становится относительно «прозрачной» (подобно тому, как это было на ранней стадии истории человечества), причем в обе стороны. Так, согласно 4QD^b, fr.17, 1:6—9, «свят[ые] ангел[ы]» пребывали в среде Кумранской общины (ср. также 1QSa 2:3—9, 1QS 11:8). С

Когда Учитель погиб, а мир так и продолжал пребывать в грехе, была выдвинута идея о том, что кумранский Мессия, несмотря ни на что, все же реализовал свою сотерологическую функцию, и праведники будут спасаться (и уже спасаются) своей верой в него; его же *Парусия* заставит трепетать нечестивцев всех народов. Эта доктрина, вкуче с идеей об индивидуальном избранничестве (включая прозелитов⁶), открывавшей возможность спасения для *всех людей* (а не только для одного этноса), позволяла сектантам привлекать сторонников сколь угодно долго (и опыт христианства тому наглядное подтверждение); так что если бы не война 66—74 гг. н. э...

Для неподвзятото исследователя очевидны параллели между кумранской мессиианской концепцией и рядом основополагающих доктрин первоначального христианства. В то же время очевидно и центральное отличие христианства от всех других религиозных учений: адепты этой религии *верят, что Бог воплотился в конкретной исторической личности — Иисусе из Назарета*. Именно в этом большинство богословов видят *ultima ratio* христианства⁷.



другой стороны, дух исторического Учителя праведности (и, вероятно, не только его) мог совершать «путешествия» на небеса.

⁶ Ср., например: CD 4:2—5 (ср. IQS 5:6, Ис. 56:6), 6:21, 14:4—6 (!), 1QpHab 5:4, 10:3—5, 1QMyst 1:8—11. Ср. 4QpNah 2:9.

В 4QFlor 1:4 слово *גֵּר* употреблено в значении «пришелец». (Ср. 11QT 40:6.) См. е. г.: Амосин, Тексты..., сс. 273, 275, прим. 10; M. O. Wise, A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11, Chicago 1990, pp. 169—172 (особенно п. 29); *idem*, Literary Criticism of the Temple Scroll (11QTemple), QCh 3, № 1—3 (1993), pp. 122; 135, nn. 28—29. Ср., однако: Brooke, Exegesis..., pp. 92, 101—103; J. Lübbe, The Possible Meanings of *Ger* in the Dead Sea Scrolls, QCh 4, № 1/2 (1994), pp. 83—85.

⁷ Ср. е. г.: W. S. LaSor, Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith, Chicago 1959, pp. 167f.; Burrows, More Light..., p. 55.

Сокращения

ВВ	Византийский временник
ВДИ	Вестник древней истории
В-О	Восток-Oriens
ЕМИРА	Ежегодник Музея истории религии и атеизма
ЖМП	Журнал Московской Патриархии
КСИНА	Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР
НАА	Народы Азии и Африки
ПВ	Петербургское Востоковедение
ППиПИКНВ	Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока
ПС	Палестинский сборник
ТОДЛ	Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР
ALeedsUOrS	The Annual of Leeds University Oriental Society
ArOr	Archiv Orientální
ASi	Asiatische Studien
'At.	'Atiqot
B	Biblica
BA	The Biblical Archaeologist
BAR	Biblical Archaeological Review
BASOR	Bulletin of the American School of Oriental Research
БЭК	Bulletin d'Études Karaïtes
BIA	Bar Ilan Annual
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BM	Beth Miqra
BO	Bibliotheca Orientalis
BR	Biblical Research
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CRAI	Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes-Rendus des Séances
CRB	Cahiers de la Revue Biblique
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
EI	Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies
FO	Folia Orientalia

FV	Foi et Vie
HR	History of Religions
HTR	The Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
IEJ	Israel Exploration Journal
IJJ	Indo-Iranian Journal
IOS	Israel Oriental Studies
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JBQ	Jewish Bible Quarterly
JJS	Journal of Jewish Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JQR	The Jewish Quarterly Review
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSS	Journal of Semitic Studies
Jud.	Judaica
LM	Lutherische Monatshefte
Lsh.	Leshonenu
M	Le Muséon
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MI.	Molad
NRTh	Nouvelle Revue Théologique
NHS	Nag Hammadi Studies
NT	Novus Testamentum
NTS	New Testament Studies
OTSt	Oudtestamentische Studiën
PAPhS	Proceedings of the American Philosophical Society
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PG	Patrologia Graeca. Ed. J.-P. Migne.
PL	Patrologia Latina. Ed. J.-P. Migne.
QCh	The Qumran Chronicle
QM	Qumranica Mogilanensia
RB	Revue Biblique
RE	Review and Expositor
REJ	Revue des études juives
RHR	Revue de l'histoire de religions
RQ	Revue de Qumran
S	Semitica
SH	Scripta Hierosolymitana

Shn.	Shnaton
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
T	Tarbiz
TB	Tyndale Bulletin
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThZ	Theologische Zeitschrift
VT	Vetus Testamentum
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
Z	Zion
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

СОКРАЩЕННЫЕ НАЗВАНИЯ КНИГ ЕВРЕЙСКОЙ БИБЛИИ,
НОВОГО ЗАВЕТА, ДЕВТЕРОКАНОНИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ,
АПОКРИФОВ И ПСЕВДЭПИГРАФОВ

ЕВРЕЙСКАЯ БИБЛИЯ

Быт.	Бытие
Исх.	Исход
Лев.	Левит
Числ.	Числа
Втор.	Второзаконие
И. Нав.....	Иисус Навин
Суд.	Судии
1 Сам.	1 Самуил
2 Сам.	2 Самуил
1 Цар.....	1 Цари
2 Цар.....	2 Цари
Ис.	Исайя
Иер.	Иеремия
Иез.	Иезекиил
Ос.	Осия
Иоиш.	Иоиш
Ам.	Амос
Авд.	Авдий
Иона.	Иона
Мих.	Михей

Наум.	Наум
Ав.	Аввакум
Соф.	Софония
Агг.	Аггей
Зах.	Захария
Мал.	Малахия
Пс.	Псалмы
Притг.	Притчи
Иов.	Иов
Песн.	Песнь Песней
Руф.	Руфь
Плач.	Плач Иеремии
Еккл.	Екклесиаст
Есф.	Есфирь
Дан.	Даниил
Езр.	В Септуагинте — 2 Ездр.; в Вулгате — 1 Ездр. и 2 Ездр.
Неем.	
1 Хр.	1 Хроники (Паралипоменон)
2 Хр.	2 Хроники (Паралипоменон)

НОВЫЙ ЗАВЕТ

Матф.	Евангелие от Матфея
Мк.	Евангелие от Марка
Лк.	Евангелие от Луки
Ин.	Евангелие от Иоанна
Деян.	Деяния апостолов
Посл. Иак.	Послание Иакова
1 Петр.	Первое послание Петра
2 Петр.	Второе послание Петра
1 Ин.	Первое послание Иоанна
2 Ин.	Второе послание Иоанна
3 Ин.	Третье послание Иоанна
Посл. Иуды	Послание Иуды
Рим.	Послание к римлянам
1 Кор.	Первое послание к коринфянам
2 Кор.	Второе послание к коринфянам
Гал.	Послание к галатам
Ефес.	Послание к ефесянам
Фил.	Послание к филиппийцам
Кол.	Послание к колоссянам

1 Фесс.	Первое послание к фессалоникийцам
2 Фесс.	Второе послание к фессалоникийцам
1 Тим.	Первое послание к Тимофею
2 Тим.	Второе послание к Тимофею
Тит.	Послание к Титу
Флм.	Послание к Филимону
Евр.	Послание к евреям
Отк.	Откровение (Апокалипсис) Иоанна Богослова

ДЕВТЕРОКАНОНИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

(в ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ — «НЕКАНОНИЧЕСКИЕ КНИГИ»)

Тов.	Товит
Иуд.	Иудифь
Премудр. Сол.	Премудрости Соломона
Сир.	Премудрости Иисуса, сына Сирахова (Екклесиастикус)
Бар.	(1) Барух (Варух)
Посл. Иер.	Послание Иереми (в официальной Вульгате (т. н. <i>Vulgata Clementina</i> [1592 г.]) печатается как <i>Добавление (Appendix)</i> к кн. <i>Баруха</i>)
1 Макк.	1 Маккавеев
2 Макк.	2 Маккавеев
3 Макк.	3 Маккавеев (в Вульгате отсутствует)

Мол. Ман... Молитва Манассии

(в Синодальной Библии
отсутствует)

- 3 Ездр. 3 Ездра (в Синодальной
Библии — 2 Ездра;
в Септуагинте — 1 Ездра)
- 4 Ездр. 4 Ездра (в Синодальной
Библии — 3 Ездра)

*In Vulgata Clementina
печатаются как
Appendix после Нового
Завета*

АПОКРИФЫ И ПСЕВДЭПИГРАФЫ

1 Ен.	1 Енох (Эфиопский Енох)
2 Ен.	2 Енох (Славянский Енох, или Книга секретов Еноха)
3 Ен.	3 Енох (Еврейский Енох)
Зав. 12 Патр.	Завещания 12 патриархов
Юб.	кн. Юбилеев
Пс. Сол.	Псалмы Соломона
Од. Сол.	Оды Соломона
2 Бар.	2 Барух (сирийский Апокалипсис Баруха)
3 Бар.	3 Барух (греческий Апокалипсис Баруха)
4 Бар.	4 Барух («Остальные слова Баруха»)
4 Макк.	4 Маккавеев

ОБОЗНАЧЕНИЯ (SIGLA) РУКОПИСЕЙ МЕРТВОГО МОРЯ

В кумранологии принята следующая система обозначений рукописей Мертвого моря. Арабской цифрой и следующей за ней буквой Q (начальная буква слова *Qumrān*) обозначается условный порядковый номер кумранской пещеры, откуда происходит обозначаемый текст (1Q, 2Q...11Q). Затем следуют сокращенные названия произведений: (1) библейские и известные апокрифические произведения обозначаются общепринятыми наименованиями: Gen (кн. Бытия), Ex (кн. Исхода), Is (кн. Исайи), En (кн. Еноха), TestLevi (Завещание Левия), Jub (кн. Юбилеев) и т. д.; обозначение библейских греческих текстов Септуагинты (Перевода семидесяти толковников) осуществляется с помощью латинской цифры LXX, помещаемой перед названием произведения (например, 7Q LXX Ex, 4Q LXX Lev^{a-b}, 4Q LXX Num); перевод библейских произведений на арамейский язык помечается аббревиатурой Tg (*Targum*, *i. e.* «перевод»), также помещаемой перед названием произведения (например, 11Q Tg Job); (2) собственные произведения Кумранской общины, ранее неизвестные апокрифические, псевдэпиграфические и другие сочинения обозначаются трояким образом: а) по первой букве (или группе букв) условного еврейского названия сочинения, например: S — *Serek* («Устав»; 1QS, 4QS^{a-j}), M — *Milḥamāh* («Война»; 1QM, 1QM 33, 4QM^{a-e}), H — *Hôdāyôt* («Благодарственные гимны»; 1QH, 4QH^{a-e}, par 4QH), ShirShabb (*ŠirŠabb*) — *Serek Širôt* (*Širôt*) *ʿŌlat Hashshabbāt* (*Haššabbāt*) («Устав песен субботного всесожжения»;

4QShirShabb^{a-h}, 11QShirShabb, MasadaShirShabb); б) условным обозначением, данным первоиздателем прелиминарной публикации, например: OrNab — Oratio Nabonidi (лат.) — «Молитва Набонида» (4QOrNab), PB — Patriarchal Blessings (англ.) — «Благословения патриархов» (4QPB); в) условными порядковыми номерами, например: 1Q21 (= 1QTestLevi ar), 4Q400—407 (= 4QShirShabb^{a-h}), 4Q285 (условное наименование — «Мессиянский Князь»). Различные экземпляры одного и того же произведения обозначаются буквами латинского алфавита над строкой: ^{a-b...h} и т. д. (например, 4QS^{a-j} — 8 экземпляров Устава общины из 4-й кумранской пещеры). Названия кумранских Комментариев на библейские книги предваряются латинской буквой «р» — первой буквой еврейского слова *pēšer* («ис толкование», «объяснение», «комментарий»), например: 1QpNab (Комментарий на книгу пророка Аввакума), 4QpPs37 (Комментарий на Псалом 37-й). Язык нееврейских текстов обозначается вслед за названием произведения пометками: ar — арамейский, gr — греческий, lat — латинский, syrgal — сиро-палестинский, nab — набатейский, arab — арабский (например, 1QGenApos ar = Апокриф кн. Бытия на арамейском языке из 1-й кумранской пещеры). В случае, если текст написан архаическим, т. н. палеоеврейским, письмом (которым пользовались евреи до распространения т. н. квадратного шрифта), между цифровым обозначением кумранской пещеры и названием произведения ставится слово *paleo* (например, 4Q *paleo* Gen = кн. Бытия, выполненная палеоеврейским письмом, из 4-й кумранской пещеры). Название материала (за исключением кожи), на котором написано произведение, обозначается следующим образом: os — остракон, pap — папирус, perg — пергамен; данные пометки помещаются перед номером кумранской пещеры или обозначением других мест обнаружения той или иной рукописи (например, pap 7QEpJer gr = Послание пророка Иеремии на греческом языке из 7-й кумранской пещеры на папирусе; perg 8HevXII gr = греческий текст «малых» (или 12-ти) пророков из 8-й пещеры в районе Нахал-Хэвера на пергамене). Манускрипты некумранского происхождения обозначаются следующими сокращениями: Dal — Wadi ed-Daliyeh (пещера в Вади-Далиехе), Ar — Naḥal Arugot, Dav — Naḥal David, Hev — Naḥal Hever (Kh — Wadi Khabra), Mas — Masada, Mird — Ḥirbet Mird, Miš — Naḥal Mišmar (Maḥ — Wadi Maḥras), Mur — Wadi Murabba'at, Şe — Naḥal Şe'elim (Se — Wadi Seiyal), x — неизвестное местонахождение.

[...] — в квадратные скобки берутся гипотетические восстановления утраченных частей кумранских текстов.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев С. С.** Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов). — Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971, сс. 206—266.
- Айзенштадт Ш. Н.** «Осевая эпоха»: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий. — Ориентация — поиск. Восток в теориях и гипотезах. М., 1992, сс. 42—62.
- Амусин И. Д.** Рукописи Мертвого моря. М., 1960.
- Амусин И. Д.** Кумранский Комментарий на Наума (4Q pNahum). — ВДИ 4 (1962), сс. 101—110.
- Амусин И. Д.** Новые отрывки кумранского Комментария на Наума (4Q pNahum II—IV). — ВДИ 1 (1964), сс. 35—37.
- Амусин И. Д.** «Учитель праведности» Кумранской общины. — Ежегодник Музея истории религии и атеизма, 7. М.—Л., 1964, сс. 253—277.
- Амусин И. Д.** «Избранник Бога» в кумранских текстах. — ВДИ 1 (1966), сс. 73—79.
- Амусин И. Д.** Новый эсхатологический текст из Кумрана (11Q Melch) и древнерусская апокрифическая традиция. — ППиПИКНВ 3 (1967), сс. 37—39.
- Амусин И. Д.** Новый эсхатологический текст из Кумрана (11Q Melchisedek). — ВДИ, 1967, № 3, сс. 45—62.
- Амусин И. Д.** Тексты Кумрана. Вып. I. М., 1971.
- Амусин И. Д.** Исторический фон кумранского комментария на Исайю. — ППиПИКНВ 9 (1973), сс. 51—55.
- Амусин И. Д.** Кумранская община. М., 1983.
- Бикерман Е.** Государство Селевкидов. Пер. Л. М. Глускиной. М., 1985.
- Бычков В. В.** Эстетика поздней античности. М., 1981.
- Гайденок П. П.** Понятие времени в античной философии. — Культура и искусство античного мира. М., 1980.
- Гранде Б. М.** Введение в сравнительное изучение семитских языков. М., 1972.

- Дьяконов И. М.** История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н. э. М.—Л., 1956.
- Дьяконов И. М., Неронова В. Д., Свенцицкая И. С. (ред.).** История древнего мира. Упадок древних обществ. Изд. 3, исправ. и доп. Т. 3. М., 1989.
- Дьяконов И. М.** Праотец Адам. — В-О 1 (1992), сс. 51—58.
- Елизарова М. М.** Община терапевтов (Из истории есеейского общественно-религиозного движения I в. н. э.). М., 1972.
- Елизарова М. М.** Сведения о ессеях и терапевтах в «Хронике» Георгия Амартола. — ПС 25 (88), 1974, сс. 73—76.
- Коковцов П. К.** Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.
- Лившиц Г. М.** Классовая борьба в Иудее и восстания против Рима. Минск, 1957.
- Лившиц Г. М.** Кумранские рукописи и их историческое значение. Минск, 1959.
- Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.** Платон. Аристотель. М., 1993.
- Лосев А. Ф. (ред.)** Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979.
- Мещерская Е. Н.** Деяния Иуды Фомы. М., 1990.
- Мещерская Е. Н.** История Иоханнана апостола, сына Заведеева. — В-О 5 (1992), сс. 117—130; В-О 6 (1992), сс. 120—133.
- Мещерский Н. А.** История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.—Л., 1958.
- Мещерский Н. А.** Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе (к изучению славянских версий книги Еноха). — ТОДЛ 19 (1963), сс. 130—147.
- Мещерский Н. А.** К истории текста славянской книги Еноха. (Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе). — ВВ 24 (1964), сс. 91—108.
- Мещерский Н. А.** К вопросу об источниках славянской книги Еноха. — КСИНА 86 (1965), сс. 72—78.
- Мещерский Н. А.** Апокрифы в древней славяно-русской письменности (ветхозаветные апокрифы). — Методич. рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога русских рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. I. М., 1976, сс. 181—210.

- Муретов М. Д.** Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. Вып. 1. М., 1885.
- Муретов М. Д.** Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова. М., 1885.
- Пиотровский М. Б.** Коранические сказания. М., 1991.
- Ранович А. Б.** Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990.
- Ренан Э.** История израильского народа. Т. II, вып. V. СПб., 1912.
- Рожанский И. Д.** (ред.). Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.
- Свенцицкая И. С.** Раннее христианство: страницы истории. М., 1987.
- Свенцицкая И. С., Трофимова М. К.** Апокрифы древних христиан. М., 1989.
- Соколов М. И.** Славянская книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследования. М., 1910.
- Старкова К. Б.** Устав для всего общества Израия в Конечные дни. — ПС 4 (67) (1959), сс. 17—72.
- Старкова К. Б.** Дополнения к «Уставу» кумранской общины (перевод текста и примечания). — ПС 5 (68) (1960), сс. 22—31.
- Старкова К. Б.** К вопросу о происхождении названия «Сыны Садока» в кумранских текстах. — КСИНА 86 (1965), сс. 67—71.
- Старкова К. Б.** Литературные памятники кумранской общины. — ПС 24 (87) (1973).
- Старкова К. Б.** Кумранская община и внешний мир. — ПС 25 (88) (1974), сс. 67—72.
- Старкова К. Б.** Шифрованные астрологические документы из окрестностей Хирбет-Кумрана (4QCrypt). — ПС 26 (89) (1978), сс. 124—132.
- Старкова К. Б.** Слова светильные (4QDibHam). — ПС 29 (920, 1987, сс. 13—21.
- Тантлевский И. Р.** «Избранник» Бога и «избранники Бога» в свитках рукописей Мертвого моря. — ППиПИКНВ 24, ч. I, 1991, сс. 70—80.

- Тантлевский И. Р.** Идеологические представления Кумранской общины. (Учитель праведности и кумранский мессианизм). — Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. СПб., 1993.
- Трофимова М. К.** Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
- Трубецкой С. Н.** Учение о Логосе в его истории. — Собрание сочинений кн. Сергея Николаевича Трубецкого. Т. 4. М., 1906.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.** В преддверии философии. Пер. *Т. Н. Толстой*. М., 1984.
- Фромм Э.** Иметь или быть? Пер. *Н. И. Войсунской, И. И. Коменкович, С. В. Федулова*. М., 1990.
- Хосроев А. Л.** Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991.
- Хосроев А. Л.** Апокалипсис Павла (Наг Хаммади V, 2). — В-О 6 (1991), сс. 96—101.
- Чуб М.** Иоанн Креститель и община Кумрана. — ЖМП 8 (1958), сс. 65—72.
- Шифман И. Ш.** Ветхий Завет и его мир. М., 1987.
- Шифман И. Ш.** Учение. Пятикнижие Моисеево. Перевод, введение и комментарии. М., 1993.
- Шолем Г.** Основные течения в еврейской мистике. Т. I. Пер. *Н. Бартмана*. Иерусалим, 1984.
- Щедровицкий Д.** Ибо знаю надежду. Кумранские гимны. — Новый мир, № 1, 1991, сс. 122—129.
- Янковская Н. Б.** «День спасения — день милосердия» (ûm eṭarim — ûm gamalim), ВДИ 1(1994), сс. 3—19.
- Ясперс К.** Смысл и назначение истории. Пер. *М. И. Левиной*. М., 1991.
- Abel F.-M.** Les Livres des Maccabées. Paris, 1961.
- Adam A.** Antike Berichte über die Essener. B., 1961.

- Adam A.** Antike Berichte über die Essener. 2.,
neubearbeitete und erweiterte Aufl. von *Ch. Burchardt*. B., 1972.
- Aland B.** (Hrsg.). *Gnosis*. Festschrift für Hans Jonas. Göttingen, 1978.
- Albright W. F.** *From Stone Age to Christianity*. 2nd ed. N. Y., 1957.
- Albright W. F., Mann C. S.** *Qumran and the Essenes: Geography, Chronology and Identification of the Sect. — The Scrolls and Christianity*. Ed. by *M. Black*. L., 1969, pp. 11—25, 107—109.
- Alexander P. J.** *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Berkeley, 1985.
- Allegro J. M.** Further Messianic References in Qumran Literature. — *JBL* 75 (1956), pp. 174—187.
- Allegro J. M.** Further Light on the History of Qumran Sect. — *JBL* 75 (1956), pp. 89—95.
- Allegro J. M.** *The Dead Sea Scrolls and the Origins of Christianity*. N. Y., 1957.
- Allegro J. M.** THRAKIDAN, The «Lion of Wrath» and Alexander Jannaeus. — *PEQ* 91 (1959), pp. 47—51.
- Allegro J. M.** The Treasure of the Copper Scroll. N. Y., 1960.
- Allegro J. M.** (with the collaboration of *Anderson A. A.*). Qumrân Cave 4. I (4Q158—4Q186). *DJD* V. Ox., 1968.
- Allegro J. M.** *The Dead Sea Scrolls: A Reappraisal*. Harmondsworth, 1978.
- Allegro J. M.** *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*. London, 1979.
- Amoussine J. D.** Éphraïm et Menassé dans le Péscher de Nahum (4QpNahum). — *RQ* 15 (1963), pp. 389—396.
- Amoussine J. D.** À propos de l'interprétation de 4Q161 (fragments 5—6 et 8). — *RQ* 31 (1974), pp. 381—392.
- Amusin J. D.** The Reflection of Historical Events of the First Century B.C. in Qumran Commentaries (4Q161; 4Q169; 4Q166), *HUCA* 48 (1977), pp. 123—152.
- Atkinson K. M. T.** The Historical Setting of the «War of the Sons of Light and the Sons of Darkness». — *BJRL* 40 (1958), pp. 272—297.
- Atkinson K. M. T.** The Historical Setting of the Habakkuk Commentary. — *JSS* 4 (1959), pp. 238—263.
- Audet J. P.** Affinités littéraires et doctrinales du "Manuel de Discipline". — *RB* 59 (1952), № 2, pp. 219—238; 60 (1953), № 1, pp. 41—82.

- Avigad N.** The Palaeography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents. — SH 4 (1958), pp. 56—87.
- Avi-Yonah M.** Ancient Scrolls. L., 1973.
- Baer J.** The Manual of Discipline. A Jewish-Christian Document from the Beginning of the Second Century C. E. (including a Discussion of the Damascus Document). — Z 29, № 1—2 (1964), pp. 1—60 (*uepum*).
- Bailey H. W.** Dictionary of Khotan Saka. Cambridge, 1979.
- Baillet M., Milik J. T., Vaux R. de.** (Avec une contribution de *Baker H. W.*). Les «Petites Grottes» de Qumrân. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q à 10Q. Le rouleau de cuivre. DJD III. Ox., 1962.
- Baillet M.** La Grotte 4 de Qumrân.III (4Q482—4Q520). DJD VII. Ox., 1982.
- Bar-Adon P.** Another Settlement of the Judaeen Desert Sect at 'En el-Ghuweir on the Shores of the Dead Sea. — BASOR 227 (1977), pp. 1—25.
- Bardtke H.** Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Mit einer kurzen Einführung in die Text und Kanongeschichte des Alten Testaments. B., 1953.
- Bardtke H.** Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Die Sekte von Qumran. B., 1958.
- Bardtke H.** Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda. B., 1962.
- Barthélemy J. D., Milik J. T.** (With contributions by *Vaux R. de, Crowfoot G. M., Plenderleach H. J., Harding G. L.*) Qumrân Cave I. DJD I. Ox., 1955.
- Bartholomae Chr.** Altiranisches Wörterbuch. 2. Aufl. Berlin, 1961.
- Bauer H.** Die hebräischen Eigennamen als sprachliche Erkenntnisquelle. — ZAW 48 (1930).
- Baumgarten J. M.** Does TLH in the Temple Scroll Refer to Crucifixion? — JBL 91 (1972), pp. 472—481.
- Baumgarten J. M.** 4Q Halakha^a, the Law of Hadash and the Pentecontad Calendar. — JJS 27 (1976), pp. 36—46.
- Baumgarten J. M.** Studies in Qumran Law. Leiden, 1977.
- Baumgarten J. M.** The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts. — JJS 31(1980), pp. 157—170.
- Baumgarten J. M.** Some Remarks on the Qumran Law and the Identification of the Community. — Qch 1, № 2/3 (1990/1991), pp. 115—117.

- Beall T. S.** Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls. Cambridge, 1988.
- Beckwith R. T.** The Modern Attempt to Reconcile the Qumran Calendar with the True Solar Year. — RQ 27 (1970), pp. 379—396.
- Beckwith R. T.** The Significance of the Calendar for Interpreting Essene Chronology and Eschatology. — RQ 38 (1980), pp. 167—202.
- Beckwith R. T.** The earliest Enoch Literature and its Calendar: Marks of their Origin, Date and Motivation. — RQ 39 (1981), pp. 365—403.
- Beckwith R. T.** The Pre-History and Relationships of the Pharisees, Sadducees and Essenes. A Tentative Reconstruction. — RQ 41 (1982), pp. 3—46.
- Benoit P., Milik J. T., Vaux R. de.** (Avec des contributions de Crowfoot G. M., Crowfoot E., Grohmann A.) Les Grottes de Murabba'ât. DJD II. Ox., 1961.
- Betz O.** Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament. — RQ 2 (1958), SS. 213—234.
- Betz O.** Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte. Tübingen, 1960.
- Betz O.** Donnersöhne, Menschenfischer und der Davidische Messias. — RQ 9 (1961), SS. 41—70.
- Betz O.** Der Paraklet. Leiden, 1963.
- Betz O.** The Eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran and the New Testament. — RQ 6 (1967), pp. 89—107.
- Betz O.** Die Menschensohnworte Jesu und die Zukunftserwartung des Paulus: (Daniel 7,13—14). Frankfurt am Main—Bern—New York, 1985.
- Betz O.** Jesus, der Messias Israels. Tübingen, 1987.
- Betz O.** The Temple Scroll (11QMiqd 64, 7—13) and the Trial of Jesus. — QCh 1 (1990), pp. 21—24; QM 2, 1993, pp. 101—104.
- Betz O.** Was wissen wir von Jesus? Wuppertal—Zürich, 1991.
- Betz O.** Kontakte zwischen Cristen und Essenern. [In:] B. Mayer (Hrsg.), Christen und Christliches in Qumran? Regensburg, 1992, SS. 157—175.
- Betz O., Riesner R.** Jesus, Qumran und der Vatikan. Gießen, 1993.
- Bickerman E. J.** Der Gott der Makkabäer. Berlin, 1937.

- Bickerman E. J.** *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults.* Ed. by *J. Neusner*. Vol. III. Leiden, 1975.
- Bickerman E. J.** *Studies in Jewish and Christian History. Part II.* Leiden, 1980.
- Birnbaum S. A.** *The Date of the Incomplete Isaiah Scroll from Qumran.* — *PEQ* 92 (1960), pp. 19—26.
- Birnbaum S. A.** *The Hebrew Scripts.* Leiden, 1971.
- Bietenhard H.** *Die Handschriftenfunde von Toten Meer (Hirbet Qumran) und die Essener-Frage. Die Funde in der Wüste Juda (Eine Orientforschung).* — *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.* Hrsg. von *W. Haase*. B.—N. Y., 1979, SS. 704—778.
- Black M.** *The Scrolls and Christian Origins. Studies in the Jewish Background of the New Testament.* L., 1961.
- Black M.** *The Dead Sea Scrolls and Christian Doctrine.* — *Christian News from Israel*, 17, September, 1966.
- Boccaccio P., Berardi G.** *Interpretatio Habacuc (DSH).* Fano, 1955.
- Bockmuehl M.** *A «Slain Messiah» in 4Q Serekh Milchamah (4Q285)?* — *TB* 43 (1992), pp. 155—169.
- Boman Th.** *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen.* 3. Aufl. Göttingen, 1959.
- Bonani G., Broshi M., Carmi J., Ivy S., Strugnell J., Wölfl W.** *Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls.* — *'At.* 20 (1991), pp. 27—32.
- Borgen P.** *«There Shall Come Forth a Man»: Reflections on Messianic Ideas in Philo.* — *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity.* Ed. by *J. H. Charlesworth* with *J. Brownson, M. T. Davies, S. J. Kraftchik, and A. F. Segal.* Minneapolis, 1992, pp. 341—361.
- Bowker J. W.** *Psalm CX.* — *VT* 17 (1967), pp. 31—41.
- Braun F.-M.** *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance.* — *RB* 62(1955), pp. 5—44.
- Braun W.** *Were the New Testament Herodians Essenes? A Critique of an Hypothesis.* — *RQ* 53 (1989), pp. 75—88.
- Brooke G. J.** *The Amos-Numbers Midrash (CD 7:13b—8:1a) and Messianic Expectation.* — *ZAW* 92 (1980), pp. 397—403.
- Brooke G. J.** *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context.* Sheffield, 1985.

- Brooke G. J.** The Temple Scroll and the Archaeology of Qumran, 'Ain Feshkha and Masada. — RQ 49—52 (1988), pp. 225—237.
- Brooke G. J.** The Messiah of Aaron in the Damascus Document. — RQ 57—58 (1991), pp. 215—230.
- Broshi M.** The Archaeology of Qumran — A Reconsideration. — The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research. Ed. by *D. Dimant* and *U. Rappaport*. Leiden 1992, pp. 103—115.
- M. Broshi.** The Damascus Document Reconsidered. Jerusalem, 1992.
- Brown R. E.** The Gospel according to John. Vol. I. N. Y., 1966.
- Brown R. E.** Starcky's Theory of Qumran Messianic Development. — CBQ 28 (1966), pp. 51—57.
- Brownlee W. H.** The Jerusalem Habakkuk Scroll. — BASOR 112 (1948), pp. 8—18.
- Brownlee W. H.** The Dead Sea Manual of Discipline. New Haven, 1951 (BASOR Supplement. № 10—12).
- Brownlee W. H.** The Historical Allusions of the Dead Sea Habakkuk Midrash. — BASOR 126 (1952), pp. 10—20.
- Brownlee W. H.** The Habakkuk Midrash and the Targum of Jonathan, JJS 7 (1956), pp. 169—186.
- Brownlee W. H.** John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls. — The Scrolls and the New Testament. Ed. by *K. Stendahl*. N. Y., 1957, pp. 33—53, 252—256.
- Brownlee W. H.** The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible. N. Y., 1964.
- Brownlee W. H.** The Midrash Peshier of Habakkuk. Missoula, 1979.
- Brownlee W. H.** The Wicked Priest, the Man of Lies, and the Righteous Teacher — the Problem of Identity. — JQR 73 (1982), pp. 1—37.
- Bruce F. F.** Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls. L., 1956.
- Bruce F. F.** The Teacher of Righteousness in the Qumran Texts (The Tyndale Lecture in Biblical Archaeology, 1956). L., 1957.
- Bruce F. F.** The Dead Sea Habakkuk Scroll. — ALeedsUOrS 1 (1959), pp. 5—24.
- Bruce F. F.** Biblical Exegesis in the Qumran Texts. Den Haag, 1959.
- Bruce F. F.** «To the Hebrews» or «To the Essenes». — NTS 9 (1963), pp. 217—232.
- Bruce F. F.** The Book of Daniel and the Qumran Community. — Neotestamentica et Semitica, Edinburgh, 1969, pp. 221—235.

- Buchanan G. W.** Revelation and Redemption: Jewish Documents of Deliverance from the Fall of Jerusalem to the Death of Nahmanides. Dillsboro, 1978.
- Buchanan G. W.** The Priestly Teacher of Righteousness. — RQ 24 (1969), pp. 553—558.
- Bultman R.** Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1954.
- Burgmann H.** Gerichtsherr und Generalankläger: Jonathan und Simon. — RQ 33 (1977), pp. 3—72.
- Burgmann H.** Wer war der «Lehrer der Gerechtigkeit»? — RQ 10 (1981), SS. 553—578.
- Burgmann H.** Der «Sitz im Leben» in der Joschuafluchtexten, in 4Q379 22 II und 4QTest. — QM 1 (1990).
- Burgmann H.** Zwei lösbare Qumrânprobleme: Die Person des Lügenmannes, die Interkalation im Kalender. Frankfurt am Main—Bern—New York, 1986.
- Burgmann H.** Vorgeschichte und Frühgeschichte der essenischen Gemeinden von Qumran und Damascus. Frankfurt am Main—Bern—New York, 1987.
- Burgmann H.** Die essenischen Gemeinden von Qumran und Damascus in der Zeit der Hasmonäer und Herodier (130 ante—68 post). Frankfurt am Main—Bern—New York, 1988.
- Burgmann H.** Die Geschichte der Essener. Kraków—Offenburg, 1990.
- Burgmann H.** John the Baptist was an Essene! — QM 2 (1993), pp. 131—137.
- Burrows M.** The Dead Sea Scrolls. N. Y., 1955.
- Burrows M.** More Light on the Dead Sea Scrolls. N. Y., 1958.
- O'Callaghan J.** New Testament Papyri in Qumran Cave 7? — JBL 91 (1972), suppl. 2, pp. 1—14.
- Callaway Ph. R.** Exegetische Erwägungen zur Tempelrolle XXIX, 7—10. — RQ 45 (1985), SS. 95—104.
- Callaway Ph. R.** The History of the Qumran Community, Sheffield, 1988.
- Callaway Ph. R.** Qumran Origins: From the *Doresh* to the *Moreh*. — RQ 56 (1990), pp. 637—650.
- Caquot A.** Le messianisme qumrânien [Dans:] Qumrân: sa piété, sa théologie et son milieu. Éd. par M. Delcor. Paris—Louvain, 1978, pp. 231—247.
- Caquot A.** 4QMess Ar 1 i 8—11.—RQ 57—58 (1991), pp. 145—155.

- Carmignac J.** Les Kittim dans "la Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres". — NRTh 7 (1955), pp. 737—748.
- Carmignac J.** Le Retour du Docteur de justice à la fin de jours? — RQ 2 (1958), pp. 235—248.
- Carmignac J.** Les éléments historiques des "Hymnes" de Qumran. — RQ 6 (1960), pp. 205—222.
- Carmignac J., Guilbert P.** Les Textes de Qumrân. Traduits et annotés. P., 1961.
- Carmignac J., Cothenet E., Lignée H.** Les Textes de Qumrân. Traduits et annotés. P., 1963.
- Carmignac J.** Les horoscopes de Qumrân. — RQ 18 (1965), pp. 191—217.
- Carmignac J.** Le document de Qumrân sur Melkisédeq. — RQ 27 (1970), pp. 343—378.
- Carmignac J.** Qui était le Docteur de justice? — RQ 38 (1980), pp. 235—246.
- Carmignac J.** Précisions. — RQ 40 (1981), pp. 585—586.
- Charles R. H.** The Book of Enoch. Ox., 1893.
- Charles R. H.** The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Ox., 1908.
- Charles R. H. (ed.).** The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books. Vol. I (Apocrypha, 1971); vol. II (Pseudepigrapha, 1973).
- Charlesworth J. H.** The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases Among the Qumran Essenes. — RQ 38 (1980), pp. 213—233.
- Charlesworth J. H. (ed.).** The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. I—II, N. Y., 1983/1985.
- Charlesworth J. H. (ed.).** John and the Dead Sea Scrolls. N. Y., 1990.
- Charlesworth J. H. (ed.).** Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls. Tübingen—Louisville, 1991.
- Charlesworth J. H.** From Messianology to Christology: Problems and Prospects. — The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. Ed. by J. H. Charlesworth with J. Brownson, M. T. Davis, S. J. Kraftchick, and A. F. Segal. Minneapolis, 1992, pp. 3—35.

- Charlesworth J. H.** *An Allegorical and Autobiographical Poem by the Moreh Haš-šedeq (1QH 8 : 4—11).* — "Sha'arei Talmon". *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon.* Ed. by *M. Fishbane* and *E. Tov* with the assistance of *Weston W. Field.* Winona Lake, 1992, pp. 295—307.
- Charlesworth J. H.** *Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project.* — QCh 2/1 (1992), pp. 27—29.
- Charlesworth J. H.** *The Qumran Graphic Concordance.* — QCh 3, № 1—3 (1993), pp. 44—45.
- Charlesworth J. H.** (ed.). *Jesus and the Dead Sea Scrolls.* N. Y., 1993.
- Charlesworth J. H.** (ed.). *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol. I (Rule of Community and Related Documents).* Tübingen—Louisville, 1994.
- Collins J. J.** *The Works of the Messiah.* — *Dead Sea Discoveries. A Journal of Current Research on the Scrolls and Related Literature.* Special Sample Issue, 1994, pp. 1—15.
- Cross F. M.** *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies.* N. Y., 1958.
- Cross F. M.** *The Development of the Jewish Scripts.* — *The Bible and the Ancient Near East (Essays in Honour of W. F. Albright).* Ed. by *G. E. Wright.* N. Y., 1961, pp. 133—202.
- Cross F. M.** *The Early History of the Qumran Community.* — *New Directions in Biblical Archaeology.* Ed. by *D. N. Freedman* and *J. C. Greenfield.* N. Y., 1969, pp. 63—79.
- Dalman G.** *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch.* Darmstadt, 1960.
- Daniel C.** *Une mention des esséniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse.* — M 79 (1966), pp. 155—164.
- Daniel C.** *Une mention paulinienne des esséniens de Qumrân.* — RQ 20 (1966), pp. 553—567.
- Daniel C.** *Les Esséniens et "Ceux qui sont dans les maisons des rois" (Matthieu 11, 7—8 et Luc 7, 24—25).* — RQ 22 (1967), pp. 261—279.
- Daniel C.** *Les Hérodiens du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?* — RQ 21 (1967), pp. 31—53.
- Daniel C.** *La mention des esséniens dans le texte grec de l'Épître de S. Jude.* — M 81, 3—4 (1968), pp. 503—521.

- Daniel C.** Esséniens et Eunuques (Matthieu 19, 10—12). — RQ 23 (1968), pp. 363—390.
- Daniel C.** "Faux Prophètes": surnom des Esséniens dans le Sermon sur la Montagne. — RQ 25 (1969), pp. 45—79.
- Daniel C.** Les esséniens et l'arrière-fond historique de la Parabole du Bon Samaritain. — NT 11, 1—2 (1969), pp. 71—104.
- Daniel C.** Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens. — RQ 27 (1970), pp. 397—402.
- Daniel C.** Un essénien mentionné dans les Actes des Apôtres: Barjésu. — M 84, 3—4 (1971), pp. 455—476.
- Daniélou J.** *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity.* Baltimore, 1962.
- Davidson M. J.** *Angels at Qumran : A Comparative Study of 1 Enoch 1—36, 72—108 and Sectarian Writings from Qumran.* Sheffield, 1992.
- Davies Ph. R.** *1QM, the War Scroll from Qumran: Its Structure and History.* Rome, 1977.
- Davies Ph. R.** Dualism and Eschatology in the Qumran War Scroll. — VT 28 (1978), pp. 28—36.
- Davies Ph. R.** *Damascus Covenant.* Sheffield, 1983.
- Davies Ph. R.** *Behind the Essenes.* Atlanta, 1987.
- Davies Ph. R.** How Not to Do Archaeology: The Story of Qumran. — BA 51 (1983), pp. 203—207.
- Davies Ph. R.** Communities at Qumran and the Case of the Missing "Teacher", RQ 57—58 (1991), pp. 275—286.
- Davies Ph. R.** Re-Asking Some Hard Questions About Qumran. — QM 2 (1993), pp. 37—49.
- Delcor M.** Essai sur le Midrash d'Habacuc. P., 1951.
- Delcor M.** Contribution à l'étude de législation des sectaires de Damas et de Qumrân. — RB 61 (1954), pp. 533—553.
- Delcor M.** L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân. — NRT 77(1955), pp. 614—630.
- Delcor M.** *Les Hymnes de Qumrân (Hodayot).* P., 1962.
- Delcor M.** Melchizedek from Genesis to the Qumrân texts and the Epistle to the Hebrews. — JSJ 2 (1971), pp. 115—135.
- Derrett J. D. M.** New Creation: Qumran, Paul, the Church, and Jesus. — RQ 49—52 (1988), pp. 597—608.
- Dillmann A.** *Lexicon Linguae Aethiopicae,* Lpz., 1865.

- Dimant D.** Jerusalem and the Temple in the Animals' Apocalypse (1 Enoch 85—90) in the Light of the Thought of the Dead Sea Sect. — *Shn.* 5/6 (1983), pp. 177—183 (*uepum*).
- Dimant D.** Qumran Sectarian Literature. — Jewish Writings of the Second Temple Period. Ed. by *M. Stone*. Assen, 1984, pp. 483—550.
- Dohmen C.** Zur Gründung der Gemeinde von Qumran (1QS VIII—IX). — *RQ* 41 (1982), pp. 81—96.
- Dombrowski B. W. W.** An Annotated Translation of *Miqṣat Ma'aśeh ha-Tôra* (4QMMT). Weenzen, 1992.
- Donceel R.** Reprise des travaux de publication des fouilles au Khirbet Qumran. — *RB* 99 (1992), pp. 557—573.
- Donceel-Voûte P.** "Coenaculum" — La salle à l'étage du loculus 30 à Khirbet Qumran sur la Mer Morte. — *Res Orientales*, IV, 1992.
- Douglas M. C.** 11Q Melchizedek and a Dying Eschatological Figure. — *SBL Abstracts. Annual Meeting 1993*. Scholars Press, p. 135.
- Driver G.** The Judaean Scrolls. The Problem and a Solution. Ox., 1965.
- Dubnow S.** Die alte Geschichte des jüdischen Volkes. Bd. I, B. 1925.
- Duchesne-Guillemin J.** Le zervanisme et les manuscrits de la Mer Morte. — *IJJ* 1 (1957), pp. 96—99.
- Dupont-Sommer A.** Le "Commentaire d'Habacuc" découvert près de la Mer Morte. Traduction et notes. — *RHR* 137, 2 (1950), pp. 129—171.
- Dupont-Sommer A.** Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte. P., 1950.
- Dupont-Sommer A.** Le Testament de Lévi et la Secte de l'Alliance. — *Semitica* IV (1951—1952), pp. 33—53.
- Dupont-Sommer A.** L'instruction sur les deux Esprits dans le "Manuel de Discipline". — *RHR* (1952), pp. 5—35.
- Dupont-Sommer A.** Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la mer Morte. P., 1953.
- Dupont-Sommer A.** Le chef des rois de Yâwân dans l'écrit de Damas. — *Semitica* 5 (1955), pp. 41—57.
- Dupont-Sommer A.** Quelques remarques sur le Commentaire d'Habacuc à propos d'un livre récent. — *VT* 5 (1955), pp. 113—129.
- Dupont-Sommer A.** On a Passage of Josephus Relating to the Essenes (*Antiq.* XVIII, § 2). — *JSS* 1 (1956), pp. 361—366.

- Dupont-Sommer A.** Le Livre des Hymnes découvert près de la mer Morte (1QH). P., 1957.
- Dupont-Sommer A.** Le Commentaire de Nahum découvert près de la mer Morte (4QpNah). Traduction et notes. — *Semítica* 13 (1963), pp. 55—88.
- Dupont-Sommer A.** Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte. 4 éd. P., 1980.
- Dupont-Sommer A.** Observations nouvelles sur l'expression "suspendi vivant sur le bois". — *CRAI* (1973), pp. 709—720.
- Dupont-Sommer A., Philonenko M. et al. (ed.).** La Bible: Écrits intertestamentaires. P., 1987.
- Eisenman R. H.** Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran. Leiden, 1983.
- Eisenman R. H.** James the Just in the Habakkuk Pesher. Leiden, 1986.
- Eisenman R. H., Robinson J. M. (ed.).** Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls. Vol. I—II. Washington, 1991.
- Eisenman R. H., Wise M.** Jesus und die Urchristen. Die Qumran-Rollen entschlüsselt. Aus dem Englischen von Ph. Davies und B. Mänz-Davies. Gütersloh, 1993. (Англ. оригинал: The Dead Sea Scrolls Uncovered. Dorset, 1992/1993).
- Eissfeldt O.** Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apocryphen und Pseudepigraphen sowie die apocryphen und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments. 3. neubearbeitete Aufl. Tübingen, 1964.
- Elliger K.** Studien zum Habakkuk-Kommentar vom Toten Meer. Tübingen, 1953.
- Eshel E., Eshel H., Yardeni A.** A Scroll from Qumran which Includes Part of Psalm 154 and a Prayer for King Jonathan and His Kingdom. — *T 60* (1991), pp. 295—324 (*uspum*).
- Eshel H.** The Historical Background of the Pesher Interpreting Joshua's Curse on the Rebuilder of Jericho. — *RQ 59* (1992), pp. 409—420.
- Farmer W. R.** The Economic Basis of the Qumran Community. — *ThZ* 11 (1955), pp. 295—308.
- Fee G. D.** Some Dissenting Notes on 7Q5 = Mark 6:52—53. — *JBL* 92 (1973), pp. 109—112.

- Filson F. V.** The Dead Sea Scrolls and the New Testament. — *New Directions in Biblical Archaeology*. Ed. by *D. N. Freedman* and *J. Greenfield*. Farden City, 1971, pp. 142—155.
- Fitzmyer J. A.** The Aramaic "Elect of God" Text from Qumran Cave IV. — *CBQ* 27 (1965), pp. 348—372.
- Fitzmyer J. A.** Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11. — *JBL* 86 (1967), pp. 25—41.
- Fitzmyer J. A.** Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament. — *CBQ* 40(1978), pp. 493—513.
- Fitzmyer J. A.** A Wandering Aramean. *Collected Aramaic Essays*. Missoula, 1979.
- Fitzmyer J. A.** The Gospel according to Luke. (Luke I—IX). *The Anchor Bible*, vol. 28 A. N. Y., 1981.
- Fitzmyer J. A.** Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls. N. Y.—Mahwah, 1992.
- Fitzmyer J. A.** 4Q 246: The "Son of God" Document from Qumran. — *Biblica* 74 (1993), pp. 153—174.
- Flusser D.** The Dualism of "Flesh and Spirit" in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament. — *T* 27 (1957—1958), pp. 158—165.
- Flusser D.** Blessed Are the Poor in Spirit. — *IEJ* 10(1960), pp. 1—13.
- Flusser D.** The Half-Sheqel in the Gospel and in the Judaeen Desert Sect. — *T* 31 (1961), pp. 150—156 (*uspum*).
- Flusser D.** Kat Midbar Yehuda. The Judaeen Desert Sect. — *M* 19 (1961), pp. 456—458 (*uspum*).
- Flusser D.** The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity. — *SH* 4 (1965), pp. 215—266.
- Flusser D.** Pharisees, Sadducees and Essenes in Peshet Nahum. — *G. Alon* memorial volume. Tel-Aviv, 1970, pp. 133—168 (*uspum*).
- Flusser D.** The *Hubris* of the Antichrist in a Fragment from Qumran. — *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem, 1988, pp. 207—213.
- Fontaine P. F. M.** The Light and Dark. A Cultural History of Dualism. Vol. I. Amsterdam, 1986.
- Freedman D. N.** The Old Testament at Qumran. — *New Directions in Biblical Archaeology*. Ed. by *D. N. Freedman* and *J. C. Greenfield*. N. Y., 1969, pp. 117—127.
- Friedlaender M.** La secte de Melchisédech et l'Épître aux Hébreux, [I], — *REJ* 5 (1882), pp. 1—26, 188—198; [II], — *REJ* 6 (1882), pp. 187—199.

- Fröhlich I.** Le genre littéraire des Pesharim de Qumrân. — RQ 47 (1986), pp. 384—396.
- Frye R. N.** Zurvanism Again. — HTR 52 (1959), pp. 63—73.
- Frye R. N.** Reitzenstein and Qumrân Revisited by an Iranian. — HTR 55 (1962), pp. 261—268.
- Frye R. N.** Qumran and Iran: The State of Studies. — Christianity, Judaism and Other Greco — Roman Cults. Ed. by *J. Neusner*. Vol. 3. Leiden, 1975, pp. 167—173.
- Fujita Sh.** The Metaphor of Plant in Jewish Literature of the Intertestamental Period. — JSJ 7 (1976), pp. 30—45.
- García Martínez F.** Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis. — FO 25 (1989), pp. 113—136.
- García Martínez F., Woude van der A. S.** A "Groningen" Hypothesis of Qumran Origins and Early History. — RQ 56 (1990), pp. 521—541.
- García Martínez F.** Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran. Leiden, 1992.
- García Martínez F.** Notes al margen de "The DSS Uncovered". — RQ 61 (1993), pp. 123—150.
- Garnet P.** Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls. Tübingen, 1977.
- Gärtner B.** The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. Cambridge, 1965.
- Gaster T. H.** The Dead Sea Scriptures. In English Translation with Introduction and Notes, Revised and Enlarged Edition. N. Y., 1964. (1-е изд. — 1956/1957.)
- Gazov-Ginzberg A. M.** The Structure of the Army of the Sons of Light. — RQ 18 (1965), pp. 163—176.
- Georgii Monachi** Chronicon. Ed. *C. de Boor*. Vol. I. Lps., 1904.
- Gesenius W.** Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament. Translated into English by *S. P. Tregelles*. Grand Rapids, 1978.
- Gesenius W.** A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Translated by *Ed. Robinson*. Ed. by *Fr. Brown*. Ox., 1990.
- Ginsberg L.** An Unknown Jewish Sect. English transl. revised and updated. N. Y., 1976.
- Golb N.** The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls. — PAPhS 124 (1980), pp. 1—24.
- Golb N.** Hypothesis of Jerusalem Origin of DSS — Synopsis. — QCh 1 (1990), pp. 36—40.

- Goranson S.** "Essenes": Etymology from $\eta\psi\epsilon$. — RQ 44 (1984), pp. 483—497.
- Green E. A.** Did Pythagoras Follow Nazirite Rules? — JBQ 20 (1991), pp. 35—42, 60.
- Greenfield J. C., Shaked S.** Three Iranian Words in the Targum of Job from Qumran. — ZDMg 122 (1972), pp. 37—45.
- Grelot P.** Hénoc et ses écritures. — RB 82 (1975), pp. 481—500.
- Grintz Y. M.** Die Männer des Yahad-Essener. — Zur Josephus Forschung. Hrsg. von A. Schalit. Darmstadt, 1973, SS. 294—336.
- Haas N., Nathan H.** Anthropological Survey on the Human Skeletal Remains from Qumran. — RQ 23 (1968), pp. 345—351.
- Habermann A. M.** Megilloth Midbar Yehuda. The Scrolls from the Judean Desert. Edited with Vocalization, Introduction, Notes and Concordance. Tel-Aviv, 1959 (*uspum*).
- Hachlili R.** Burial Practices at Qumran. — RQ 62 (1993), pp. 247—264.
- Halperin M.** Hannotariqon, hassimanim wehakkinnuyim. Wilna, 1912 (*uspum*).
- Harrington D. J., Strugnell J.** Qumran Cave 4 Texts : A New Publication. — JBL 112 (1993), pp. 491—499.
- Hempel J.** Die Texte von Qumran in der heutigen Forschung. Göttingen, 1962 (Sonderdruck aus "Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen". I. Philologisch.-hist. Klasse. Jg. 1961, № 10), SS. 281—374.
- Hengel M.** Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 N. Chr. Tübingen, 1969.
- Hengel M.** Judentum und Hellenismus. 2. Aufl., Tübingen, 1973.
- Hengel M.** Mors turpissima crucis. Die Kreuzung in der antiken Welt und die 'Torheit' des Wortes vom Kreuz. Tübingen—Göttingen, 1976.
- Hengel M.** Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte. Heidelberg, 1984.
- Heschel A. J.** The Prophets. Vol. II. N. Y., 1975.

- Hessen J.** Platonismus und Prophetismus. 2. Aufl.
München—Basel, 1955.
- Higgins A. J. B.** The Priestly Messiah. —
NTS 13 (1967), pp. 211—239.
- Hjerl-Hansen B.** Did Christ Know the Qumran Sect? —
RQ 4 (1959), pp. 495—508.
- Hoening S. B.** BeTALMUD and TALMUD. —
JQR 54 (1964), pp. 334—339.
- Holm-Nielsen S.** Hodayot. Psalms from Qumran. Aarhus, 1961.
- Horgan M. P.** Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books.
Wash., 1979.
- Hultgård A.** Croyances messianiques des Test. XII Part. Uppsala, 1971.
- Hultgård A.** The Ideal "Levite", the Davidic Messiah and
the Saviour Priest in the Testaments of the Twelve Patriarchs. —
Ideal Figures in Ancient Judaism. Ed. by G. W. E. Nickelsburg
and J. J. Collins. Chico, 1980, pp. 93—110.
- Hunzinger C. H.** Beobachtungen zur Entwicklung der
Disziplinarordnung der Gemeinde von Qumran.
[In:] H. Bardtke (Hrsg.), Qumran-Probleme.
B., 1963, SS. 231—247.
- Huppenbauer H. W.** Der Mensch zwischen zwei Welten. Zürich, 1959.
- Hyatt J. P.** The View of Man in the Qumran 'Hodayot'. —
NTS 2 (1955—1956), pp. 276—284.
- Iwry S.** Was There a Migration to Damascus? The Problem of
שְׁבִי יִשְׂרָאֵל. — EI 9 (W. F. Albright volume) (1969), pp. 80—88.
- Jaubert A.** Le calendrier des Juibiles et de la secte de Qumrân.
Ses origines bibliques. — VT 3 (1953), pp. 250—264.
- Jaubert A.** La notion d'Alliance dans le judaïsme
aux abords de l'ère chrétienne. P., 1963.
- Jeremias A.** Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 4. Aufl.,
Lpz., 1930.
- Jeremias G.** Der Lehrer der Gerechtigkeit. Göttingen, 1963.
- Jones A. H.** Essenes. The Elect of Israel and the Priests of Artemis.
Lanham, 1985.
- Jonge M. de.** The Testament of Levi and "Aramaic Levi". —
RQ 49—52 (1988), pp. 367—385.

- Josephus Flavius** in Nine Volumes. With an English Translation by *L. H. Field, R. Marcus* and *H. St. J. Thackeray*. L., 1976—1981.
- Kahana A.** Hasefarim ha-ḥiṣonim. Vol. I—II. Tel-Aviv, 1959 (*uepum*).
- Kapera Z. J.** (ed.). Qumran Cave 4. Special Report on 4QMMT. — QCh 1, 2/3 (1990/1991).
- Kapera Z. J.** AMS Carbon 14 Dating of the Scrolls. — QCh 2/1 (1992), pp. 39—43.
- Kapera Z. J.** Khirbet Qumran No More a Monastic Settlement. — QCh 2/2 (1993), pp. 73—84.
- Kapera Z. J.** Qumran Sessions at the International SBL Meeting in Münster. — QCh 3, № 1—3 (1993), pp. 9—13.
- Kapera Z. J.** The Third Battle of the Scrolls. The Philological Scandal of the Century. — QM 4 (в печати).
- Kenyon K. M.** Digging up Jericho. The Results of the Jericho Excavations 1952—1956. N. Y., 1957.
- Klausner J.** The Historical Significance of the "Hidden Scrolls". — *A. Biram* Volume. Jerusalem, 1956, pp. 162—166 (*uepum*).
- Klinghardt M.** Qumran Nowhere? — QCh 2/1 (1992), pp. 31—37.
- Kissane E. L.** The Book of Job. Dublin, 1939.
- Kobelski P. J.** Melchizedec and Melchireša'. — The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 10, Wash., 1981.
- Köhler L., Baumgartner W.** Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Lief. 1—2. Aufl. 3. Leiden, 1967—1974 (Lief. 1 — 1967; Lief. 2 — 1974).
- Köllichen J. C. von.** Der "Lehrer der Gerechtigkeit" und Hos. 10, 12 in einer Rabbinischen Handschrift des Mittelalters. — ZAW 74 (1962), H. 3, SS. 324—327.
- Kosmala H.** Herbräer — Essener — Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung. Leiden, 1959.
- Knibb M. A.** The Qumran Community. Cambridge, 1987.
- Knibb M. A.** The Teacher of Righteousness — a Messianic Title? — Essays on Jewish and Christian Literature and History. Ed. by *Ph. R. Davies* and *R. T. White*. Sheffield, 1990, pp. 51—65.
- Knibb M. A.** The Interpretation of Damascus Document VII, 9b — VIII, 2a and XIX, 5b — 14. — RQ 57—58 (1991), pp. 243—251.
- König G.** Lehrgebäude der hebräischen Sprache. Lpz., Bd. II, 1895.

- Kornfeld W.** *Onomastica aramaica aus Ägypten*. Wien, 1978.
- Krause M.** (ed.) *Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Seventh International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 8th—13th 1975). Leiden, 1977 (NHS, vol. 8).
- Krause M.** (ed.) *Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Eighth International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 3rd—8th 1979). Leiden, 1981 (NHS, vol. 17).
- Krauss S.** *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrash und Targum*. B., 1898. Teil II.
- Kuhn K. G.** *Die Sektenschrift und die iranische Religion*. — ZTK 49 (1952), SS. 296—316.
- Kuhn K. G.** *The Two Messiahs of Aaron and Israel*. — *The Scrolls and the New Testament*. Ed. by *K. Stendahl*. N. Y., 1957, pp. 54—64, 256—259.
- Kuhn K. G.** *Die beiden Messias in den Qumran texten und die Messiasvorstellung in der rabbinischen Literatur*. — ZAW 70 (1958), pp. 200—208.
- Kuhn H. W.** *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatology und Gegenwart in der Verkündigung Jesu*. Göttingen, 1966.
- Laato A.** *The Seventy Yearweeks in the Book of Daniel*. — ZAW 102 (1989), pp. 212—225.
- Lagarde P. de.** *Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina*. Göttingen, 1889.
- Laperrousaz E. M.** *Qoumrân. L'établissement essénien des bords de la mer Morte. Histoire et archéologie du site*. P., 1976.
- Laperrousaz E. M.** *La datation d'objets provenant de Qoumrân, en particulier par la méthode utilisant les propriétés du Charbon 14*. [Dans:] *Qumrân: sa piété, sa théologie et son milieu*. Éd. par *M. Delcor*. Paris—Louvain, 1978, pp. 55—60.
- Laperrousaz E. M.** *À propos des dépôts d'ossements d'animaux trouvés à Qoumrân*. — RQ 36 (1978), pp. 569—574.
- Laperrousaz E. M.** *Problèmes d'histoire et d'archéologie Qoumrâniennes: à propos d'un souhait de précisions*. — RQ 38 (1980), pp. 269—291.

- Laperrousaz E. M.** Brèves remarques archéologiques concernant la chronologie des occupations esséniennes de Qoumrân. — RQ 46 (1986), pp. 199—223.
- Laperrousaz E. M.** La chronologie de la Période I de l'occupation essénienne de Qoumrân et la datation des Manuscrits de la mer Morte. — *Intertestamental Essays in Honour of J. T. Milik*. Ed. by Z. J. Kapera. Kraków, 1992, pp. 109—129.
- Lapide P. E.** Die Nâchbarn der Urgemeinde: Einsichten aus der Tempelrolle der Essener von Qumran. — LM 17 (1978), SS. 273—275.
- Lapp P. W.** *Palestinian Ceramic Chronology*. New Haven, 1961.
- LaSor W. S.** The Messiah of Aaron and Israel. — VT 6 (1956), pp. 425—449.
- LaSor W. S.** *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*. Rev. ed. Chicago, 1959.
- Laurin R. B.** The Question of Immortality in the Qumran "Hodayot". — JSS 3 (1958), pp. 344—355.
- Laurin R. B.** The Problem of Two Messiahs in the Qumran Scrolls. — RQ 13 (1963), pp. 39—52.
- Leaney A. R. C.** *The Rule of Qumran and Its Meaning*. L., 1966.
- Lebram J. C. H.** König Antiochus im Buch Daniel. — VT 25 (1975), SS. 737—772.
- Lebram J. C. H.** Jerusalem. Wohnsitz der Weisheit. — *Studies in Hellenistic Religions*. Ed. by M. J. Vermaseren, Leiden, 1979, SS. 128—179.
- Lehmann M. R.** Midrashic Parallels to Selected Qumran Texts. — RQ 12 (1962), pp. 545—551.
- Lehmann M. R.** Talmudic Material relating to the Dead Sea Scrolls. — RQ 3 (1959), pp. 391—404.
- Lehmann M. R.** A Re-Interpretation of 4Q Dibrê Ham-Me'oroth. — RQ 17 (1964), pp. 106—110.
- Lehmann M. R.** The Temple Scroll as a Source of Sectarian Halakha. — RQ 36 (1978), pp. 579—588.
- Lehmann M. R.** The Beautiful War Bride (ypt t'r) and Other *Halakhoth* in the Temple Scroll. [In:] *Temple Scroll Studies*, ed. by G. J. Brooke. Sheffield, 1989, pp. 265—271.
- Levi I.** Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple. — REI 61 (1911), pp. 161—205; 63 (1912), pp. 1—19.

- Levi I.** Recherches esséniennes et pythagoriciennes.
Geneva—Paris, 1965.
- Levy J.** Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die
Talmudim und Midraschim. Bd. 1—4. Lpz., 1876—1889.
- Levi J.** Demetrius and Antiochus in the "Commentary on Nahum". —
Mašša' 35 (1956), p. 2 (*uspum*).
- Licht J.** The Term גורל in the Dead Sea Scrolls. —
BM (1956—1957), pp. 90—99.
- Licht J.** The Thanksgiving Scroll. Jerusalem, 1957 (*uspum*).
- Licht J.** Additional Leaves of the Peshar Nahum. —
MI. 19 (1961), pp. 454—456 (*uspum*).
- Lichtenberger H.** Studien zum Menschenbild
in Texten der Qumrangemeinde. Göttingen, 1980.
- Liddell H. G. and Scott R.** A Greek-English Lexicon.
A New Edition Revised and Augmented Throughout by
H. S. Jones and al. Ox., 1953; Suppl., Ox., 1968.
- Lieberman S.** The Discipline in the So-Called Dead Sea
Manual of Discipline. — JBL 71 (1952), pp. 199—206.
- Lim T. H.** The Wicked Priests of the Groningen Hypothesis. —
JBL 112 (1993), pp. 415—425.
- Liver J.** The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature
in the Time of the Second Commonwealth. —
HTR 52 (1952), pp. 149—185.
- Liver J.** The "Sons of Zadok the Priests" in the Dead Sea Sect. —
RQ 21 (1967), pp. 3—30.
- Loewenstamm Sh. A.** The Commentary on Nahum: War with the
Pharisees. — Haarez (Tarbut wesifrut), 3. VIII. 56, p. 1 (*uspum*).
- Lohse E.** Die Texte aus Qumran. München, 1964.
- Lübbe J.** The Possible Meaning of *Ger* in the Dead Sea Scrolls. —
QCh 4, № 1/2 (1994), pp. 83—85.
- Lurje B. C.** From Jannaeus to Herod. Jerusalem, 1974 (*uspum*).
- Lys D.** "Ruah", Le Souffle dans L'Ancient Testament. P., 1962.
- Maier J.** Die Texte vom Toten Meer. Bd. I—II. München—Basel, 1960.
- Maier J.** Von Eleazar bis Zadok: CD V, 2—5. —
RQ 57—58 (1991), pp. 231—241.
- Maier J.** The Temple Scroll. Sheffield, 1985.
- Mandelkern S.** Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae
Atque Chaldaicae. Tel-Aviv, 1955.

- Manson T. W.** Sadducee and Pharisee — the Origin and Significance of the Name. — BJRL 22 (1938), pp. 144—159.
- Mansoor M.** The Thanksgiving Hymns. Leiden, 1961.
- Markus R.** The Qumran Scrolls and Early Judaism. — BR 1 (1956), pp. 25—40.
- Markus R.** On the Text of the Qumran Manual of Discipline. I—IX. — JNES 16, 1 (1957), pp. 24—38.
- Martini C. M.** Notes on the Papyri of Qumran Cave 7. — JBL 91 (1972), suppl. 2, pp. 15—20.
- Marx A.** Y a-t-il une prédestination à Qumran? — RQ 22 (1967), pp. 163—181.
- May H. G.** Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery. — JBL 82 (1963), pp. 1—14.
- Mayer B.** (Hrsg.) Christen und Christliches in Qumran? Regensburg, 1992.
- Medico H. E. Del.** L'énigme des manuscrits de la Mer Morte. P., 1957.
- Meeks W. A.** The Prophet — King : Moses Traditions and the Johannine Christology. (NTSup 14). Leiden, 1967.
- Menasce J. P. de Iranien naxčir.** — VT 6 (1956), pp. 213—214.
- Menasce J. P. de.** Un mot iranien dans les Hymnes. — RQ 1 (1958), pp. 133—134.
- Merrill E. H.** Qumran and Predestination. A Theological Study of the Thanksgiving Hymns. Leiden, 1975.
- Meščerskij N. A.** Les Apocryphes de l'Ancien Testament dans la littérature slave ancienne. — BÉK 2 (1989), pp. 47—64.
- Metso S.** The Primary Results of the Reconstruction of 4QSe. — JJS 44 (1993), pp. 303—308.
- Meyer Ed.** Die Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damascus. B., 1919.
- Meyer Ed.** Ursprung und Anflänge des Christentums. Bd. I—III. Stuttgart und Berlin, 1923—1925.
- Meyer R.** Das Gebet des Nabonid. B., 1962.
- Michaud H.** Un myth zervanite dans un des manuscrits de Qumrân. — VT 5 (1955), pp. 137—147.
- Michel A.** Le Maître de Justice d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique. Avignon, 1954.

- Milik J. T.** "Prière de Nabonide" et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Qumrân 4. — RB 63 (1956), pp. 407—415.
- Milik J. T.** Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda. P., 1957.
- Milik J. T.** Hénoch au pays des aromates (ch. XXVII à XXXII). Fragments araméens de la Grotte 4 de Qumrân. — RB 65 (1958), pp. 70—77.
- Milik J. T.** Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea. Transl. by *J. Strugnell*. L., 1959.
- Milik J. T.** Milkî-Sedeq et Milkî-Reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens (I). — JJS 23 (1972), pp. 95—144.
- Milik J. T.** 4Q visions de 'Amram et une citation d'Origène. — RB 79 (1972), pp. 77—97.
- Milik J. T.** The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4. Ed. by *J. T. Milik* with the collaboration of *M. Black*. Ox., 1976.
- Milik J. T.** Numérotation des feuilles des rouleaux dans le scriptorium de Qumrân. — *Semitica* 27 (1977), pp. 75—81.
- Milik J. T.** Écrits préesséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amram. [Dans:] Qumran. Sa piété, sa théologie et son milieu. Éd. par *M. Delcor*. Paris—Louvain, 1978, pp. 91—106.
- Milik J. T.** Les modèles araméens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumrân. — RQ 59 (1992), pp. 321—406.
- Milikowsky Ch.** Again: DAMASCUS in Damascus Document and in Rabbinic Literature. — RQ 41 (1982), pp. 97—106.
- Morgan C. R.** The Gates of Hope. Liberty, 1987.
- Molin G.** Die Söhne des Lichtes. Wien—München, 1954.
- Molin G.** Das Geheimnis von Qumran. Wiederentdeckte Lieder und Gebete. Neu herausgegeben und erweitert von *O. Betz* und *R. Riesner*. Freiburg, 1994.
- Moore G. F.** The Covenanters of Damascus: A Hitherto Unknown Jewish Sect. — HTR (1911), 330—337.
- Moore G. F.** Fate and Free Will in the Jewish Philosophies according to Josephus. — HTR 22 (1929), pp. 371—389.
- Morenz S.** La religion égyptienne. P., 1962.
- Mørkholm O.** Antiochus IV of Syria. Gyldendal, 1966.
- Mowinkel S.** He That Cometh. N. Y., 1956.

- Mowry L.** The Dead Sea Scrolls and the Gospel of John. — BA 17 (1954), pp. 82—83.
- Murphy-O'Connor J.** La genèse littéraire de la Règle de la Communauté. — RB 76 (1969), pp. 528—549.
- Murphy-O'Connor J.** The Original Text of CD 7:9—8:2 = 19:5—14. — HTR 64 (1971), pp. 379—386.
- Murphy-O'Connor J.** The Essenes and Their History. — RB 81 (1974), pp. 215—244.
- Murphy-O'Connor J.** Judah the Essene and the Teacher of Righteousness. — RQ 40 (1981), pp. 579—585.
- Murphy-O'Connor J., Charlesworth J. H.** (ed.). Paul and the Dead Sea Scrolls. N. Y., 1990.
- Nebe G.-W.** 7Q4 — Möglichkeit und Grenze einer Identifikation. — RQ 49—52 (1988), pp. 629—631.
- Negoïtsa A.** Did the Essenes survive the 66—71 War? — RQ 24 (1969), pp. 517—530.
- Nemoy L.** Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity. — HUCA 7 (1930), pp. 317—397.
- Nemoy L.** Karaite Anthology. New Haven, 1955.
- Neubauer A.** Mediaeval Jewish Chronicles. Ox., Vol. I (1887), II (1895).
- Neusner J.** Jews and Judaism Under Iranian Rule: Bibliographical Reflections. — HR 8 (1968), pp. 159—177.
- Newsom C. A.** The Songs of Sabbath Sacrifice: Edition, Translation and Commentary. Atlanta, 1985.
- Newsom C.** The "Psalms of Joshua" from Qumran Cave 4. — JJS 39 (1988), pp. 56—73.
- Nickelsburg G. W. E.** Simon — A Priest with a Reputation for Faithfulness. — BASOR 223 (1976), pp. 67—68.
- Nickelsburg G. W. E.** Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism. Cambridge, Mass., 1972.
- Ninson G.** Hodayoth III, 6—18: In What Sence Messianic? — RQ 6 (1960), pp. 184—187.
- Nitzan B.** Peshar Habakkuk. Jerusalem, 1986 (*uepum*).
- Nitzan B.** The *Peshar* and Other Methods of Instruction. — QM 3 (1991), pp. 209—220.
- North R.** The Qumran "Sadducees". — CBQ 17 (1955), pp. 164—188.
- Noth M.** Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Stuttgart, 1928.

- Nötscher F.** Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte. Bonn, 1956.
- Nötscher F.** Himmlische Bücher und Schicksalsglaube in Qumran. — RQ 3 (1959), SS. 405—411.
- Odeberg H.** 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. Prolegomenon by *J. C. Greenfield*. N. Y., 1973.
- Origenis Hexaplorum quae supersunt.** Ed. *F. Field*. Ox., 1875.
- Pape W.** Wörterbuch der griechischen Eigennamen, 3. Aufl., Bd. I—II, 1884.
- Pardee D.** Handbook of Ancient Hebrew Letters. Chico, 1982.
- Parker R., Dubberstein W.** Babylonian chronology, 626 B. C.—A. D. 75. Providence, 1956.
- Parrott D. M.** (ed.). Nag Hammadi Codices V, 2—5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4. Leiden, 1979.
- Passow F.** Handwörterbuch der griechischen Sprache. Lpz. Bd. I (1841), II (Abth. I (1852), II (1857)).
- Philonenko M.** Le Maître de Justice et la Sagesse de Salomon. — ThZ 14 (1958), pp. 81—88.
- Philonenko M.** Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrân. P., 1960.
- Philonenko M.** Melkireša' et Melkira'. Note sur les "Visions de 'Amram". — Semitica 41—42 (1993), pp. 159—162.
- Pearson B. A.** (ed.) Nag Hammadi Codices IX and X. Leiden, 1981.
- Pixner B.** The Jerusalem Essenes, Barnabas and the Letter to the Hebrews. — Intertestamental Essays in Honour of *J. T. Milik*. Ed. by *Z. J. Kapera*. Kraków, 1992, pp. 167—178.
- Ploeg J. van der.** Le rouleau d'Habacuc de la Grotte de 'Ain Fešha. — BO 8 (1951), pp. 2—11.
- Ploeg J. van der.** L'usage du parfait et de l'imparfait comme moyen de datation dans le Commentaire d'Habacuc. — Les manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg 25—27 mai 1955, Paris, 1957, pp. 25—35.
- Ploeg J. van der.** The Excavations at Qumran. A Survey of the Judaean Brotherhood and Its Ideas. L., 1958.
- Ploeg J. van der.** The Belief in Immortality in the Writings of Qumran. — BO 18 (1961), pp. 118—124.

- Ploeg J. van der, Woude A. S. van der** (avec la collaboration de *Jongeling B.*). *Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumrân*. Leiden, 1971.
- Pouilly J.** *La Règle de la Communauté: Son évolution littéraire*. (CRB 17). Paris, 1976.
- Poznański S.** *Philon dans l'ancienne littérature judéo-arabe*. — REJ 50 (1905), pp. 10—31.
- Pryke J.** *John the Baptist and the Qumran Community*. — RQ 16 (1964), pp. 483—496.
- Pryke J.** *Eschatology in the Dead Sea Scrolls*. — *The Scrolls and Christianity*. Ed. by *M. Black*. L., 1969, pp. 45—57.
- Puech É.** [Recension:] *J. Pouilly, La Règle de la Communauté: Son évolution littéraire*, RQ 37 (1979), pp. 103—101.
- Puech É.** *Notes sur le manuscrit de 11Q Melchisédeq*. — RQ 48 (1987), pp. 489—501.
- Puech É.** *Un Hymne essenien en partie retrouvé et les Béatitudes*. 1QH V 12—VI 18 (= col. XIII—XIV 7) et 4QBéat. — RQ 49—52 (1988), pp. 59—88.
- Puech É.** *Ben Sira 48:11 et la Résurrection*. — *Of Scribes and Scrolls*. Ed. by *H. W. Attridge, J. J. Collins, and Th. H. Tobin*. Lanham, 1990, pp. 81—90.
- Puech É.** *Fragments d'un apocryphe de Lévi et la personnage eschatologique*. 4QTestLevi^{c-d} (?) et 4QAJa. [In:] *J. Treballe Barrera and L. Vegas Montaner* (ed.). *Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls* — Madrid, 19—21 March, 1991. Madrid—Leiden, 1992.
- Puech É.** *Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q246 = Pseudo-Dan^d) et le "royaume de Dieu"*. — RB 99 (1992), pp. 93—131.
- Puech É.** *Une apocalypse messianique (4Q521)*. — RQ 60 (1992), pp. 475—523.
- Puech É.** *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien*. Paris, 1993, vol. I—II.
- Qimron E.** *New Readings in the Temple Scroll*. — IEJ 28 (1978), pp. 161—172.

- Qimron E.** From the Work on the Historical Dictionary:
The Text of the Temple Scroll. —
Lsh. 92 (1978), pp. 138—152 (*уепум*).
- Qimron E., Strugnell J.** An Unpublished Halakhic Letter
from Qumran. — Biblical Archaeology Today. Ed. by *J. Amitai*.
Jerusalem, 1985, pp. 400—407.
- Quispel G.** Gnosis als Weltreligion. 2 Aufl., Zürich, 1972.
- Rabin Ch.** The Zadokite Documents. 2nd rev. ed., Ox., 1958.
- Rabin Ch.** Qumran Studies. N. Y., 1973.
- Rabinowitz I.** The Guides of Righteousness. —
VT 8 (1958), pp. 391—404.
- Rabinowitz I.** "Peshet/Pittaron". Its Biblical Meaning and
Its Significance in the Qumran Literature. —
RQ 30 (1973), pp. 219—232.
- Rabinowitz I.** The Meaning of the Key ("Demetrius") Passage of
the Qumran Nahum-Peshet. — JAOS 98 (1978), pp. 394—399.
- Redpath H. A.** A Concordance to the Septuagint and
the Other Greek Versions of the Old Testament
(Including the Apocryphal Books). Supplement. Ox., 1906.
- Reed S. A.** Dead Sea Scrolls Inventory Project: Lists of Documents,
Photographs and Museum Plates. Claremont, 1991.
- Richardson H. N.** Some Notes on *lyš* and its Derivatives. —
VT 5 (1955), pp. 163—179.
- Ringgren H.** The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls.
Transl. by *E. T. Sander*. Philadelphia, 1963.
- Robinson J. A. T.** The Baptism of John and
the Qumran Community. — HTR 50 (1957), pp. 175—191.
- Rohrhirsch F.** Marcus in Qumran? Eine Auseinandersetzung
mit den Argumenten für und gegen das Fragment 7Q5 mit
Hilfe des methodischen Fallibilismusprinzips. Wuppertal, 1990.
- Rosenberg R. A.** The god *Šedeq*. — HUCA 35 (1965), pp. 161—177.
- Rosenberg R. A.** *Šedeq* as Divine Hypostasis in Qumran Texts and
Its Link to the Emergence of Christianity. —
QCh 4, № 1/2 (1994), pp. 87—88.
- Rosenthal F.** Die Sprache der palmyrenischen Inschriften und
ihre Stellung innerhalb des Aramaischen. Lpz., 1936.
- Rossi A. dei.** Me'or 'Einayim. Wilna, 1866 (*уепум*).

- Roth C.** The Historical Background of the Dead Sea Scrolls. Tel-Aviv, 1958 (*נערות*; англ. изд. — Ох., 1958, N. Y., 1959).
- Roth C.** The Dead Sea Scrolls. A New Historical Approach. N. Y., 1965.
- Rowley H. H.** The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls. Ох., 1952.
- Rowley H. H.** 4QpNahum and the Teacher of Righteousness. — JBL 75 (1956), pp. 188—193.
- Rowley H. H.** The Teacher of Righteousness and Dead Sea Scrolls. — BJRL 40 (1957), pp. 114—146.
- Rowley H. H.** The Kittim and the Dead Sea Scrolls. — PEQ 88 (1956), pp. 92—109.
- Rudolf K.** Die Gnosis. Lpz., 1977.
- Sanders J. A.** The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPsa). DJD IV. Ох., 1965.
- Sanders J. A.** The Dead Sea Scrolls — A Quarter Century of Study. — BA 36, 4 (1973), pp. 110—148.
- Sawyer J. F. A.** Hebrew Words for the Resurrection of the Dead. — VT 23 (1973), pp. 218—234.
- Schechter S.** Fragments of a Zadokite Work. Cambridge, 1910.
- Schiffman L. H.** The Halakhah at Qumran. Leiden, 1975.
- Schiffman L. H.** Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony, and the Penal Code. Chico, 1983.
- Schiffman L. H.** The Concept of the Messiah in Second Temple and Rabbinic Literature. — RE 48 (1987).
- Schiffman L. H.** The Law of the Temple Scroll and its Provenance. — FO 25 (1989), pp. 89—98.
- Schiffman L. H.** The Temple Scroll and the Systems of Jewish Law of the Second Temple Period. [In:] Temple Scroll Studies; ed. by G. J. Brooke. Sheffield, 1989, pp. 239—255.
- Schiffman L. H.** Miqsat Ma'asé Ha-Torah and the Temple Scroll. — RQ 55 (1990), pp. 435—457.
- Schiffman L. H.** The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect. — BA 55 (1990), pp. 64—73.
- Schiffman L. H.** Qumran and Rabbinic Halakhah. — Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period. Ed. by Sh. Talmon. Sheffield, 1991, pp. 138—146.

- Schiffman L. H.** The Sadducean Origins of the Dead Sea Scrolls Sect. — Understanding the Dead Sea Scrolls. Ed. by *H. Shanks*. N. Y., 1992, pp. 35—49.
- Schiffman L. H.** Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls. — The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. Ed. by *J. H. Charlesworth* with *J. Brownson*, *M. T. Davis*, *S. J. Kraftchick*, and *A. F. Segal*. Minneapolis, 1992, pp. 116—129.
- Schmid H. H.** Gerechtigkeit als Weltordnung. Tübingen, 1968.
- Schoeps H. J.** Urgemeinde. Judenchristentum. Gnosis. Tübingen, 1956.
- Schoeps H. J.** Beobachtungen zum Verständnis des Habakukkommentars von Qumran. — RQ 5 (1959), SS. 75—80.
- Schonfield H. J.** Secrets of the Dead Sea Scrolls. Studies towards their Solution. L., 1956.
- Schreiden J.** Les énigmes des manuscrits de la Mer Morte. Wetteren, 1961.
- Schubert K.** Zwei Messiasse aus dem Regelbuch von Chirbet Qumran. — Jud. 11 (1955), SS. 216—235.
- Schubert K.** Testamentum Juda 24 im Lichte der Texte von Chibet Qumran. — WZKM 56—57, 4 (1957), SS. 227—336.
- Schubert K.** The Dead Sea Community. Its Origin and Teaching. L., 1959.
- Schubert K.** Das Problem der Auferstehungshoffnung in den Qumrantexten und in der frührabbinischen Literatur. — WZKM 56 (1960), SS. 154—167.
- Schubert K.** Die Religion des Judentums. Lpz., 1992.
- Schuller E. M.** Non-Canonical Psalms from Qumran. Atlanta, 1986.
- Schürer E.** Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd. I—III. Lpz., 1898—1901.
- Schürer E.** The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.—A. D. 135). A New English Version Revised and Edited by *G. Vermès*, *F. Millar* and *M. Black*. Edinburgh, vol. I (1973), vol. II (1979).
- Segal M. H.** A Grammar of Mishnaic Hebrew. Ox., 1927.
- Segal M. H.** On the History of the Sect Yahad. — T 22 (1951), pp. 136—152 (*uepum*).
- Segal M. H.** The Habakkuk "Commentary" and the Damascus Fragments. — JBL 70 (1951), pp. 131—147.

- Segal M. H.** The Qumran War Scroll and the Date of its Composition. — SH 4 (1958), 138—143.
- Segert S.** Zur Habakuk-Rolle aus dem Funde vom Toten Meer (VI). — ArOr 23 (1955), SS. 575—619.
- Segert S.** Altaramäische Grammatic. Lpz., 1975.
- Sekki A. E.** The Meaning of Ruah at Qumran, Ph. D., University of Wisconsin (Madison), 1987.
- Sellers O.** Radiocarbon Dating of Cloth from Ain Feshkha Cave. — BASOR 12 (1951), pp. 24—26.
- Shaked Sh.** Qumran and Iran. Further Considerations. — IOS 2 (1972), pp. 433—446.
- Shaked Sh.** Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E. [In:] The Cambridge History of Judaism. Ed. by *W. D. Davies*, and *L. Finkelstein*. Vol. I (Introduction; the Persian Period). Cambridge, 1984, ch. 12, pp. 308—325, 441—442.
- Shanks H.** (ed.). Ancient Israel. Wash., 1988.
- Shanks H.** The Qumran Settlement — Monastery, Villa or Fortress? — BAR 19, № 3 (1993), pp. 62—65.
- Silberman L. H.** Unriddling the Riddle. A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Pesher (1QpHab). — RQ 11 (1961), pp. 323—364.
- Simon M.** Les sectes juives au temps de Jésus. P., 1960.
- Simon M.** Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne. Paris—La Haye, 1962.
- Skehan P. W.** Two Books on Qumran Studies. — CBQ 21 (1959), pp. 71—78.
- Skehan P. W., Ulrich E., J. E. Sanderson** (ed.). Qumran Cave 4. IV. Paleo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts. DJD IX. Ox., 1992.
- Smith R. P.** Thesaurus Syriacum. T. II. Ox., 1901.
- Smith M.** What is Implied by the Variety of Messianic Figures? — JBL 78 (1959), pp. 67—72.
- Smith M.** The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism. — NTS 7 (1961), pp. 347—360.
- Smith M.** The Secret Gospel. The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark. L., 1974.

- Smith M.** Ascent to the Heavens and Deification in 4QM^a. [In:] *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*. Ed. by *L. H. Schiffman*. Sheffield, 1990, pp. 181—188.
- Sokoloff M.** *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*. Ramat-Gan, 1992.
- Sophocles E. A.** *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (From B. C. 146 to A. D. 1100). N. Y.—Lpz., 1890.
- Spicq C.** L'Épître aux Hébreux, Appolos, Jean Baptiste, les Hellénistes et Qumrân. — RQ 3 (1959), pp. 365—390.
- Spicq C.** Une allusion au Docteur de Justice dans Matthieu, XXIII, 10? — RB 66 (1959), pp. 387—396.
- Starcky J.** Les quatre étapes du messianisme à Qumrân. — RB 70 (1963), pp. 481—505.
- Starcky J.** Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân. — École des langues orientales anciennes de l'Institut catholique de Paris, Mémorial du cinquantenaire 1914—1964. Paris, 1964, pp. 51—66.
- Starcky J.** Les Maîtres de justice et la chronology de Qumrân. [Dans:] *Qumrân: sa piété, sa théologie et son milieu*. Éd. par *M. Delcor*. Paris—Louvain, 1978, pp. 249—256.
- Stauffer E.** Zur Frühdatierung des Habakukmidrasch. — ThLZ 76 (1951), Kol. 667—674.
- Steckoll S. H.** *Marginal Notes on the Qumran Excavations*. — RQ 25 (1969), pp. 33—44.
- Stegemann H.** Der Pešer Psalm 37 aus Höhle 4 von Qumran (4QpPs 37). — RQ 14 (1963), SS. 235—270.
- Stegemann H.** Weitere Stücke von 4Q Psalm 37. — RQ 22 (1967), pp. 193—227.
- Stegemann H.** *Die Entstehung der Qumrangemeinde*. Bonn, 1971.
- Stegemann H.** *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*. Ein Sachbuch. Freiburg—Basel—Wien, 1993.
- Stendahl K.** *The Scrolls and the New Testament: An Introduction and a Perspective*. [In:] *The Scrolls and the New Testament*. Ed. by *K. Stendahl*. N. Y., 1957, pp. 1—17.
- Stern M.** *Thrachides* — Surname of Alexander Yannai in Josephus and Synkellus. — T 29 (1960), pp. 207—209 (*uepum*).
- Steudel A.** *The Houses of Prostration CD XI, 21 — XII, 1 — Duplicates of the Temple*. — RQ 61 (1993), pp. 49—68.

- Stone M. E.** Enoch, Aramaic Levi and Sectarian Origins. — JSJ 19 (1988), pp. 153—168.
- Stark J. K.** Personal Names in Palmyrene Inscriptions. Ox., 1971.
- Strack H. L.** Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben: Texte, Übersetzung und Erläuterungen. Lpz., 1910.
- Strickert F. M.** Damascus Document VII, 10—20 and Qumran Messianic Expectation. — RQ 49 (1986), pp. 327—349.
- Strobel A.** Der 22 Tag des XI Monats im essenischen Kalenders. — RQ 12 (1962), pp. 539—545.
- Strugnell J.** Notes en marge du volume V des "Discoveries in the Judean Desert of Jordan". — RQ 26 (1970), pp. 163—276.
- Strugnell J., Dimant D.** 4Q Second-Ezekiel (4Q 385). — RQ 49—52 (1988), pp. 45—58.
- Strugnell J.** Moses-Pseudepigrapha at Qumran : 4Q 375, 4Q 376, and Similar Works. [In:] Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. Ed. by *L. H. Schiffman*. Sheffield, 1990, pp. 221—256.
- Sukenik E. L.** Megillot Genuzot. Survey II. Jerusalem, 1950 (*уерум*).
- Sukenik E. L.** The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University. Jerusalem, 1954 (*уерум*), 1955 (*англ.*).
- Sussman J.** The Study of the History of Halakhah and the Dead Sea Scrolls. T 59 (1990), pp. 11—79 (*уерум*).
- Sutcliffe E. F.** The Monks of Qumran as Depicted in the Dead Sea Scrolls. L., 1960.
- Sutcliffe E. F.** The Rule of the Congregation (1QSa) II, 11—12: Text and Meaning. — RQ 8 (1960), pp. 541—547.
- Swartz D. R.** On Quirinus, John the Baptist, the Benedictus, Melchizedek, Qumran and Ephesus. — RQ 49—52 (1988), pp. 635—646.
- Schweizer E.** Gegenwart des Geistes und Eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, Spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testamentes. — The Background of the New Testament and Its Eschatology. Ed. by *W. D. Davies* and *D. Daube*. Cambridge, 1956, SS. 482—508.
- Schweitzer F. M.** The Teacher of Righteousness. — QM 3 (1991), pp. 53—97.
- Talmon S.** Yom Hakkippurim in the Habakkuk Scroll. — B 32 (1951), pp. 549—563.

- Talmon Sh.** The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaean Desert. — SH 4 (1958/1965), pp. 162—199.
- Talmon Sh.** Waiting for the Messiah: The Spiritual Universe of the Qumran Covenanters. — *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Ed. by *J. Neusner, W. S. Green, E. Frerichs*, Cambridge, 1987, pp. 111—137.
- Talmon Sh.** The Concept of Māšīah and Messianism in Early Judaism. — *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Ed. by *J. H. Charlesworth with J. Brownson, M. T. Davis, S. J. Kraftchick, and A. F. Segal*. Minneapolis, 1992, pp. 79—115.
- Tantlevskij I. R.** Etymology of "Essenes" in the Light of Qumran Messianic Expectations. — *Sprawozdania z posiedzeń komisji naukowych*, 35, 1—2 (1993), pp. 93—95.
[To жe: QCh 3, № 1—3 (1993), pp. 66—68.]
- Taübler E.** Jerusalem 201 to 199 B. C. E. — JQR 37 (1946/1947), pp. 1—30, 125—137, 249—263.
- Taylor J.** The Ethnarch of King Aretas at Damascus : A Note on 2 Cor 11, 32—33. — RB 99 (1992), pp. 719—728.
- Teicher J. L.** The Dead Sea Scrolls — Documents of the Jewish-Christian Sect of Ebionites. — JJS 2 (1950—1951), pp. 67—99.
- Teicher J. L.** The Teaching of the Pre-Pauline Church in the Dead Sea Scrolls. — JJS 3 (1952), pp. 111—118, 139—150; 4 (1953), pp. 1—13, 49—58, 93—103, 139—153.
- Thiede C. P.** The Earliest Gospel Manuscript. The Qumran Fragment 7Q5 and Its Significance for New Testament Studies. Exeter, 1992.
- Thiering B.** Redating the Teacher of Righteousness. Sydney, 1979.
- Thiering B.** The Gospels and Qumran. The Qumran Origins of the Christian Church. Sydney, 1981.
- Thiering B.** *Mebaqger* and *Episkopos* in the Light of the Temple Scroll. — JBL 100 (1981), pp. 59—74.
- Thiering B.** Jesus the Man. A New Interpretation from the Dead Sea Scrolls. Sydney—London, 1992.
- Tov E.** (with the collaboration of *Kraft R. A.* and a contribution by *Parsons P. J.*). The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXII gr), (The Seiyal Collection I). DJD VIII. Ox., 1990.
- Tov E.** The Unpublished Qumran Texts from Caves 4 and 11. — JJS 43 (1992), pp. 101—136.

- Tov E.** (ed.). *The Dead Sea Scrolls on Microfiche. A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from the Judaean Desert. Companion Volume*, ed. by *E. Tov* with the Collaboration of *S. J. Pfann*. *Inventory List of Photographs*, compiled by *S. A. Reed* and edited by *M. J. Lundberg*. Leiden, 1993.
- Trautmann C.** "L'instruction sur les deux Esprits" : Le dualisme dans la doctrine et la pratique des Esséniens. — *FV* 80 (1981), pp. 26—40.
- Treves J. C.** *A Paleographic Study of the Jerusalem Scrolls.* — *BASOR* 113 (1949), pp. 6—23.
- Treves M.** *The Date of the War of the Sons of Light.* — *VT* 8 (1958), pp. 419—424.
- Treves M.** *The Two Spirits of the Rule of the Community.* — *RQ* 11 (1961—1962), pp. 449—452.
- VanderKam J. C.** *Zadok and SPR HTWRH HHTWM* in *Dam. Doc.* V, 2—5. — *RQ* 44 (1984), pp. 561—570.
- VanderKam J. C.** *Jubilees and the Priestly Messiah of Qumran.* — *RQ* 49—52 (1988), pp. 353—365.
- VanderKam J. C.** *The Birth of Noah.* — *Intertestamental Essays in Honour of J. T. Milik*. Ed. by *Z. J. Kapera*. Kraków, 1992, pp. 213—231.
- Vaux R. de.** *Quelques textes hébreux de Murabba'at.* — *RB* 60 (1953), pp. 268—275.
- Vaux R. de.** *Fouilles de Khirbet Qumran. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne.* — *RB* 61 (1954), pp. 206—236.
- Vaux R. de.** *Fouilles de Khirbet Qumran. Rapport préliminaire sur les 3^e, 4^e et 5^e Campagnes.* — *RB* 63 (1956), pp. 533—577.
- Vaux R. de.** *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte.* L., 1961.
- Vaux R. de.** *Les institutions de l'Ancien Testament.* Vol. I—II. P., 1961/1967.
- Vaux R. de.** *Archaeology and the Dead Sea Scrolls.* L., 1973.
- Qumrân Grotte 4. II. R. de Vaux** — 1: *Archéologie* (avec des contributions de *Barns J. W. B.* et *Carswell J.*); **J. T. Milik** — 2: *Tefillin, Mezuzot et Targums* (4Q 128 — 4Q 157). *DJD* VI. Ox., 1977.
- Vermès G.** *Les Manuscrits du Désert de Juda.* 2 éd. P., 1954.
- Vermès G.** *The Etymology of "Essenes".* — *RQ* 7 (1960), pp. 427—443.
- Vermès G.** *Scripture and Tradition in Judaism.* Leiden, 1961.

- Vermès G.** *Essenes and Therapeutae*. — RQ 12 (1962), pp. 495—504.
- Vermès G.** *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*. L., 1977.
- Vermès G.** *The Dead Sea Scrolls in English*. 2 ed. Harmondsworth, 1984.
- Vermès G., Goodman M. D.** *The Essenes According to the Classical Sources*. Sheffield, 1989.
- Vermès G.** *The Oxford Forum for Qumran Research. Seminar on the Rule of War from Cave 4 (4Q285)*. — JJS 43 (1992), pp. 85—94.
- Vermès G.** *Qumran Forum Miscellanea II. The So-Called King Jonathan Fragment (4Q 448)*. — JJS 44 (1993), pp. 294—300.
- Vincent A.** *Les Manuscrits hébreux du Désert de Juda*. P., 1955.
- Volz P.** *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*. 2. Aufl., Tübingen, 1934.
- Wacholder B. Z.** *Chronomessianism: The Timing of Messianic Movements and the Calendar of Sabbatical Cycles*. — HUCA 46 (1975), pp. 201—218.
- Wacholder B. Z.** *The Dawn of Qumran*. Cincinnati, 1983.
- Wacholder B. Z.** *The "Sealed" Torah versus the "Revealed" Torah: An Exegesis of Damascus Covenant V, 1—6 and Jeremiah 32, 10—14*. — RQ 47 (1986), pp. 351—386.
- Wacholder B. Z.** *The Fragmentary Remains of 11Q Torah (Temple Scroll): 11Q Torah^b and 11Q Torah^c plus 4Q paraTorah Integrated with 11Q Torah^a*. — HUCA 62 (1991), pp. 1—116.
- Wacholder B. Z., Abegg M. G.** *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls*. Wash., Fasc. I—III, 1991—1993.
- Wacholder B. Z.** *Toward a New Chronology of Qumran*. — SBL Abstracts. Annual Meeting 1993. Scholars Press., P. 180.
- Wacholder B. Z., Abegg M. G.** *Corrections to a Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls, Fasc. 1*. — QCh 3, № 1—3 (1993), pp. 169—172.
- Wacholder B. Z.** *A Note on E. Tov's List of Preliminary Editions of the Unpublished Dead Sea Scrolls*. — JJS 44 (1993), pp. 129—131.
- Wagner S.** *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie*. Berlin, 1960.
- Walker D.** *Notes on Qumran Archaeology: The Geographical Context of the Caves and Tracks*. — QCh 3, № 1—3 (1993), pp. 93—100.

- Wentling J. L.** Unraveling the Relationship between 11QT, the eschatological Temple, and the Qumran Community. — RQ 53 (1989), pp. 61—73.
- Wernberg-Møller P.** *Šdq, šdyq and šdwq in the Zadokite Fragments (CDC), Manual of Discipline (DSD) and Habakkuk-Commentary (DSH).* — VT 3, 2 (1953), pp. 310—315.
- Wernberg-Møller P.** The Manual of Discipline, Leiden, 1957.
- Wernberg-Møller P.** A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community (1Q Serek III, 3—IV, 26). — RQ 11(1961), pp. 413—441.
- White S. N.** A Comparison of the "A" and "B" Manuscripts of the Damascus Document. — RQ 48 (1987), pp. 538—554.
- Wildberger H.** Der Dualismus in den Qumran Schriften. — ASt 1—4 (1954), SS. 163—177.
- Wieder N.** The Judaean Scrolls and Karaism. L., 1962.
- Williams Fr.** The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1—46). Leiden, 1987.
- Wilson E.** The Dead Sea Scrolls. 1947—1969. L., 1969.
- Wilson R. McL.** (ed.). Nag Hammadi and Gnosis. Papers Read at the 1st International Congress of Coptology (Cairo, December, 1976). Leiden, 1978 (NHS, vol. 14).
- Winston D.** The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of Evidence. — HR 5 (1966), pp. 183—216.
- Winston D.** Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati, 1985.
- Wise M. O.** The Covenant of the Temple Scroll XXIX, 3—10. — RQ 53 (1989), pp. 49—60.
- Wise M. O.** A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11. Chicago, 1990.
- Wise M. O.** The Teacher of Righteousness and the High Priest of the Intersacerdotium: Two Approaches. — RQ 56 (1990), pp. 587—613.
- Wise M. O.** 4Q Florilegium and the Temple of Adam. — RQ 57—58 (1991), pp. 103—132.
- Wise M. O.** The Temple Scroll and the Teacher of Righteousness. QM 3 (1991), pp. 121—148.
- Wise M. O.** 4QMMT and the Sadducees: A Look at a Recent Theory. — QCh 3, № 1—3 (1993), pp. 71—74.

- Wise M. O.** Literary Criticism of the Temple Scroll (11Q Temple). — QCh 3, № 1—3 (1993), pp. 101—137.
- Wolfson H. A.** Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Vol. I—II. Cambridge, Mass., 1947.
- Woude A. S. van der.** Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân. Assen, 1957.
- Woude A. S. van der.** Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI. — OTSt 14 (1965), pp. 354—373.
- Woude A. S. van der.** Wicked Priest or Wicked Priests? — JJS 33 (1982), pp. 349—359.
- Yadin Y.** The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness. Jerusalem, 1957 (1-е изд. — 1955) (*иврит*).
- Yadin Y.** The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews. — SH 4 (1965), pp. 36—55.
- Yadin Y.** Masada. Haifa, 1966 (*иврит*; N. Y., 1969 (*англ.*)).
- Yadin Y.** Pesher Nahum (4QpNahum) Reconsidered. — IEJ 21, 1 (1971), pp. 1—12.
- Yadin Y.** Megillat ham-Miqdaš. The Temple Scroll. Vol. I—III, Supplementary Plates. Jerusalem, 1977 (*иврит*). (Англ. вариант издан в Иерусалиме в 1983 г.)
- Yadin Y.** The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect. N. Y., 1985.
- Yastrow M.** A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi and the Midrashic Literature. N. Y., 1926.
- Zadoq R.** On Five Iranian Names in the Old Testament. — VT 26 (1976), pp. 246—247.
- Zaehner R. C.** Zurvan: A Zoroastrian Dilemma. Ox., 1955.
- Zeitlin S.** The Zadokite Fragments. Philadelphia, 1952.
- Zeitlin S.** The Expression BeTALMUD in the Scrolls Militates against the Views of the Protagonists of their Antiquity. — JQR 54 (1963), pp. 89—98.
- Zeitlin S.** The Rise and Fall of the Judaean State. Philadelphia. Vol. I—II (1968—1969), vol. III (1978).
- Zeuner F. E.** Notes on Qumran. — PEQ 92 (1960), pp. 27—36.
- Zias J., Sekeles E.** The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal. — IEJ 35 (1985), pp. 22—27.



Содержание

	Предисловие (д. и. н. Н. Б. Янковская).....	5
	Предисловие автора.....	8
Глава I	Письменные источники по истории ессейско-кумранского движения. Археология Хирбет-Кумрана	14
Глава II	История Кумранской общины. Учитель праведности	43
	1. <u>Кумранская община</u> <u>ок. 197/196 — ок. 159 гг. до н. э.</u>.....	43
	§ 1. Основатель Кумранской общины и Учитель праведности. Пророческая благодать Учителя	43
	§ 2. Учитель праведности и «запечатанная книга Торы».....	74
	§ 3. «Имена» Учителя праведности	88
	§ 4. Цадокиды, боэтусеи и саддукеи. Цадокидский «фарисеизм»	90
	§ 5. «Киттии» в рукописях Мертвого моря	106
	2. <u>Кумранская община ок. 159—88 гг. до н. э.</u>	113
	§ 1. Учитель праведности, священник Иуда и Нечестивые священники в кумранских Комментариях на библейские книги. Мессианско-эсхатологическая хронология кумранитов	113
	§ 2. Гибель Учителя праведности. «Гробница Цадока»	152
	§ 3. Гражданская война в Иудее в 94/93—88 гг. до н. э. Исторический фон кумранского Комментария на книгу пророка Наума (4QpNah).....	168
	3. <u>Ессейско-кумранское движение</u> <u>во второй половине I в. до н. э. — 74 г. н. э.</u> <u>Ессеи после разрушения</u> <u>Второго Храма</u>.....	177

Глава III	Эволюция мессианско-эсхатологических представлений Кумранской общины.....	189
1.	<u>Помазанники (Мессии) в еврейской Библии и интертестаментальной («межзаветной») литературе</u>	189
2.	<u>Основные научные концепции эволюции кумранских мессианских представлений</u>	194
3.	<u>Дуальная концепция Мессий в Кумране в са. 197/196 — са. 177/176 гг. до н. э.....</u>	200
4.	<u>Кумранский мессианский дуализм в са. 177/176 — са. 137/136 гг. до н. э.....</u>	204
5.	<u>Этимология термина «Ессеи» в свете кумранской мессианской доктрины</u>	216
6.	<u>Кумранский мессианизм и эсхатология в первые десятилетия по смерти Учителя праведности (са. 137/136 гг. до н. э. — пер. пол. I в. до н. э.).....</u>	231
§ 1.	Ожидание кумранитами второго пришествия Учителя праведности. Ессейско-кумранское учение о бессмертии души и воскресении тел.....	231
§ 2.	Учитель праведности и «Мессия (от) Аарона и (от) Израиля».....	241
§ 3.	«Избранник» Бога и «избранники Бога» в рукописях Мертвого моря	252
§ 4.	«Сын Божий» в рукописях Мертвого моря ...	261
§ 5.	Мелхиседек в рукописях Мертвого моря.....	267
7.	<u>Мессианские ожидания кумранитов во второй половине I в. до н. э. — I в. н. э.</u>	279
Глава IV	Ессейско-кумранское учение о предопределении и особенности сотериологии Кумранской общины. Дуалистическая доктрина кумранитов.....	281
	Заключение	315
	Сокращения	317
	Библиография	324

Contents

	Preface (<i>by Professor Dr. Ninel B. Jankovskaya</i>)	5
	Introduction and Acknowledgments	8
Chapter I	Written Sources on the History of the Essene-Qumran Movement. Archaeology of Khirbet Qumran	14
Chapter II	The History of the Qumran Community. The Teacher of Righteousness.....	43
1.	<u>The Qumran Community in ca. 197/196 — ca. 159 B.C.E.</u>	<u>43</u>
§ 1.	The Founder of the Qumran Community and the Teacher of Righteousness. The Prophetic Grace of the Teacher	43
§ 2.	The Teacher of Righteousness and the «Sealed Book of the Torah»	74
§ 3.	The «Names» of the Teacher of Righteousness	88
§ 4.	The Zadokites, the Boethusians, and the Sadducees. The Zadokites' «Pharisaism»	90
§ 5.	The «Kittians» in the Dead Sea Scrolls.....	106
2.	<u>The Qumran Community in ca. 159—88 B.C.E.</u>	<u>113</u>
§ 1.	The Teacher of Righteousness, the Priest Judah, and the Wicked Priests in the Qumran Biblical Commentaries. Messianic and Eschatological Chronology of the Qumranites	113
§ 2.	The Violent Death of the Teacher of Righteousness. The «Tomb of Zadok»	152
§ 3.	The Civil War in Judaea in 94/93—88 B.C.E. The Historical Background of the Qumran Commentary on Nahum (4QpNah)....	168
3.	<u>The Essene-Qumran Movement in the Second Half of the 1st Century B.C.E. — 74 C.E. The Essenes after the Destruction of the Second Temple.....</u>	<u>177</u>

Chapter III The Evolution of the Messianic and Eschatological Views of the Qumran Community.... 189

<u>1. The Anointed Ones (Messiahs) in the Hebrew Bible and Intertestamental Literature</u>	189
<u>2. The Principal Scholarly Conceptions of the Evolution of the Qumran Messianic Views.....</u>	194
<u>3. The Dual Conception of the Messiahs at Qumran in ca. 197/196 — ca. 177/176 B.C.E.</u>	200
<u>4. The Qumran Messianic Dualism in ca. 177/176 — ca. 137/136 B.C.E.</u>	204
<u>5. Etymology of the term «Essenes» in the Light of Qumran Messianic Expectations.....</u>	216
<u>6. The Qumran Messianism in the First Decades on the Death of the Teacher of Righteousness (ca. 137/136 B.C.E. — the first half of the 1st century B.C.E.)</u>	231
§ 1. The Expectation of the Second Advent of the Teacher of Righteousness by the Qumranites. The Essene-Qumran Doctrine of the Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body.....	231
§ 2. The Teacher of Righteousness and the «Messiah of (from) Aaron and (from) Israel».....	241
§ 3. The «Elect One» of God and the «Elect Ones of God» in the Dead Sea Scrolls.....	252
§ 4. The «Son of God» in the Dead Sea Scrolls.....	261
§ 5. Melchizedek in the Dead Sea Scrolls	267
<u>7. Messianic Expectations of the Qumranites in the Second Half of the 1st century B.C.E. — the 1st Century C.E.</u>	279

**Chapter IV The Essene-Qumran Doctrine of Predestination and the Peculiarities of the Soteriology of the Qumran Community.
The Dualistic Teaching of the Qumranites281**

Conclusion.....	315
Abbreviations.....	317
Bibliography.....	324

серия
ORIENTALIA

Тантлевский Игорь Романович
История и идеология Кумранской общины

научное издание

*Утверждено к печати Санкт-Петербургским филиалом
Института востоковедения Российской Академии наук*

ISBN 5-85803-029-7

Макет выполнен в Центре
«Петербургское Востоковедение»
С. Н. Сухачевым

Набор — Л. С. Бабилова
Восточные шрифты — С. Н. Сухачев
Корректоры — Т. Б. Верникова, И. Р. Тантлевский
Технический редактор — О. В. Шакиров
Выпускающий — Д. А. Ильин

Издательство
Центр "Петербургское Востоковедение"
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

ЛР № 061800 от 16.11.92
Подписано в печать 15.12.94. Формат 60х90^{1/16}
Бумага офсетная. Гарнитура "Таймс".
Печать офсетная. Объем 24 п. л.
Тираж 1000 экз. Заказ № 3262

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12.